

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

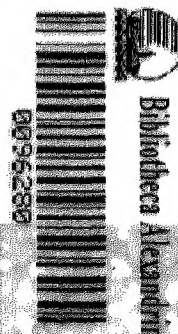
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية (٢٩)

الدور السياسي للصفوة

في ضوء الاصلاح

السيد عمر



السيد محمد عمر

- من مواليد محافظة القليوبية ، مصر ١٩٥٠ م .
- بكالوريوس العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٢ .
- ماجستير العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية ، ١٩٨١ موضوع " منازعات الحدود فى شرق إفريقيا العربية " .
- دبلوم الدراسات العليا فى البنوك و الاقتصاد الإسلامى ، المعهد الدولى للبنوك و الاقتصاد الإسلامى ، ١٩٨٣ .
- دكتوراه الفلسفة فى العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ .
- حاصل على درجة زمالة أكاديمية ناصر العسكرية ، كلية الدفاع الوطنى ١٩٩٣ موضوع المفاوضات العربية الإسرائيلية وآفاق المستقبل لأهم مشكلات الشرق الأوسط .
- صدرت له دراسة بعنوان "العبث بالمفاهيم الإسلامية " ضمن سلسلة المفاهيم و المصطلحات بالمعهد .
- قام بتعريف ثلة من الكتب الصادرة بالإنجليزية (الدبلوماسية الجديدة ، ثورة ريجان ، النظام العالمى الجديد ، نهاية الدولة القومية) .
- شارك فى ترجمة لوردات الفقر لجراهام هانكوك و الخطر الإسلامى : أسطورة أم حقيقة لجون اسبوسيتو و النظام العالمى الحقيقى لماكس سيجنر وهى منشورة ضمن إصدارات كتب مترجمة الصادرة عن الهيئة العامة للاستعلامات .

الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام

الطبعة الاولى

١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد

تعبّر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

الدُّرُوسُ السِّيَّاسِيَّةُ لِلصَّفْوَةِ

فِي صِلَةِ الْأَمَلِ

السيد عمر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

(سلسلة الرسائل الجامعية ؛ ٢٩)

١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمى للفكر الاسلامى

٢٦ ب - شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

بيانات الفهرسة اثناء النشر :-

عمر ، السيد .

الدور السياسى للصفوة فى صدر الاسلام / السيد عمر .

ط ١ . - القاهرة : المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، ١٩٩٦

٥٠٨ ص ؛ سم . - (سلسلة الرسائل الجامعية ؛ ٢٩) .

يشتمل على ارجاعات بيليو جرافية .

تدمك : ٤ - ٧٦ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧ .

١ - سياسة اسلامية .

أ - العنوان .
ب - السلسلة

رقم التصنيف : ٣٢١,٥

رقم الايداع : ١٠١١١ / ١٩٩٦

المحتويات

| الموضوع | صفحة |
|--|------|
| المقدمة | ٧ |
| الباب الأول: الدور السياسى للصفوة الإسلامية الأولى فى زمن السلم | ١٥ |
| الفصل الأول: التوافق فى نصب الأئمة وإنهاء خدمتهم. | ١٧ |
| المبحث الأول: صيغة نصب الخليفة وإنهاء، وإنهاء، ولايته. | ١٩ |
| المطلب الأول: صيغة نصب الخليفة حتى السقيفة. | ١٩ |
| المطلب الثانى: خبرة ما بعد السقيفة. | ٤٠ |
| المبحث الثانى: صيغة التعيين والعزل فى المناصب السياسية الفرعية. | ٩٦ |
| المطلب الأول: السمات العامة لصيغة نصب الولاة. | ٩٦ |
| المطلب الثانى: صيغة التوافق فى الإستبعاد والعزل وإنهاء الخدمة. | ١١٤ |
| الفصل الثانى: التوافق فى الروابط السياسية فى السلم. | ١٣٥ |
| المبحث الأول: صيغة التكافل بين الراعى والرعية، والدولة والمجتمع. | ١٣٥ |
| المطلب الأول: صيغة التكافل بين الراعى والرعية. | ١٣٦ |
| المطلب الثانى: الدور السياسى للدولة والمجتمع. | ١٧٥ |
| المبحث الثانى: صيغة تحاشى الإنحرافات غير المسلحة ومعالجتها. | ٢٠٦ |
| المطلب الأول: أسس درء الإنحرافات الكامنة. | ٢٠٦ |
| المطلب الثانى: أسس حسم الإنحرافات الفعلية. | ٢٢٦ |
| الباب الثانى: الدور السياسى لصفوة صدر الإسلام فى زمن الحرب | ٢٥٣ |
| الفصل الأول: صيغة معالجة الإنحرافات المسلحة فى دار الاسلام | ٢٥٥ |
| المبحث الأول: صيغة التوافق السياسى فى معالجة الردة. | ٢٥٦ |
| المطلب الأول: الأبعاد الأساسية لظاهرة الردة. | ٢٥٦ |
| المطلب الثانى: التدابير السياسية لمعالجة ظاهرة الردة. | ٢٥٩ |
| المطلب الثالث: ملامح التسويات السياسية لازمة الردة. | ٢٧٠ |
| المبحث الثانى: التدابير السياسية لاقتتال يومى الجمل وصفين. | ٢٧٥ |

| الموضوع | صفحة |
|---|------|
| المطلب الأول : الدور السياسى المعيارى: الضوابط الشرعية للاقتتال . | ٢٧٦ |
| المطلب الثانى: الآليات والضوابط السياسية للاقتتال فى حالة فتنة . | ٢٨٦ |
| المطلب الثالث: الدور السياسى للصفوة فيما بين الجمل وصفين . | ٢٩٨ |
| المبحث الثالث: آليات وضوابط الإقتتال بعد صفين . | ٣١٧ |
| المطلب الأول: آليات وضوابط معالجة ظاهرة "الخوارج" . | ٣١٧ |
| المطلب الثانى: أسس معالجة ظاهرة "منتحلى التشيع" . | ٣٤٦ |
| المطلب الثالث: الخبرة السياسية لموقعة الحرة حتى مقتل ابن الزبير . | ٣٥٩ |
| الفصل الثانى: صيغة التوافق السياسى فى العلاقات الخارجية . | ٣٦٥ |
| المبحث الأول: الدور السياسى المعيارى فى العلاقات الخارجية . | ٣٦٦ |
| المطلب الأول: مرتكزات العلاقات الخارجية فى القرآن . | ٣٦٦ |
| المطلب الثانى: تطبيقات العهد النبوى فى العلاقات الخارجية | ٣٨٩ |
| المبحث الثانى: تطبيقات الصفوة الاولى فى مجال العلاقات الخارجية | ٤٢٤ |
| المطلب الأول: الإطار السياسى للعلاقة فى مرحلة التنشئة | ٤٢٤ |
| المطلب الثانى: ركائز تثبيت العلاقة | ٤٣٨ |
| الخاتمة: العبرة... رؤية نقدية إستشرافية | ٤٦٥ |
| المراجع | ٥٠١ |

المقدمة

الدور السياسى فى المنظور الإسلامى هو: سعى المكلفين عبر وسائل خاضعة لضوابط إسلامية محددة، إلى إرساء صيغة للتكافل العام الملزم، للأخذ بكل الأسباب المشروعة المتاحة الكفيلة بإقامة مقتضيات الإستخلاف وفق المنهج الإسلامى.

وإذا كانت السياسة هى فن الممكن، فإن الدور السياسى ألصق بالممارسة السياسية، حيث يدور حول: البديل السياسى المعين الذى اختاره شاغل الدور، فى شتى المواقف السياسية التى عرضت له.

وشاغل الدور فى هذه الدراسة هو: الصفوة الإسلامية الأولى، وتشمل من كانوا على قيد الحياة من الصحابة، ممن توفرت معلومات يعتد بها عن تنشئتهم: وإعدادهم فى العهد النبوى، للقيام بدور سياسى قيادى فى توجيه أداء الأمة، لكافة التكاليف الشرعية فى مجال ترتيب الرابطة السياسية، بين أبناء الأمة، وبين المسلمين، وغير المسلمين، داخل دار الإسلام وخارجها، فى زمنى السلم والحرب، وذلك منذ وفاة الرسول حتى بداية دورة الدور السياسى للتابعين بإحسان، فالدور السياسى للصفوة الإسلامية الأولى، عبارة عن التوقعات السلوكية، التى أرساها أصحاب رسول الله، كصفوة، أى كجماعة منظمة مستقيمة، تعمل على إقامة فرائض الإستخلاف، ومجالها هو: التكافل فى الإجتهد لتعيين أمر الله، وريادة الأمة فى تنفيذه، فى تواصل جلى بين السلطة، وبين كل من عناصر الصفوة غير المتقلدة لمناصب رسمية، والرعية، ولابد من التمييز بين نوعيات ثلاث من الدور السياسى:

(أ) الدور السياسى المعيارى وهو: قيام المكلفين عبر وسائل خاضعة لضوابط إسلامية محددة بإرساء صيغة للتكافل العام الملزم، عبر الجمع بين فقه النصوص، وفقه الواقع، لتوظيف كل الأسباب المشروعة المتاحة، فى إقامة مقتضيات الإستخلاف وفق المنهج الإسلامى وتستقى قواعده من القرآن والسنة على سبيل الحصر.

(ب) " الدور السياسى المتصور"، بمعنى: رؤية شركاء الدور التى لاتنسجم مع حقيقة السلوكيات السياسية للصفوة، كما شهدتها أرض الواقع، إنطلاقاً من الظن الناجم عن التعميم بغير علم قطعى، أو الغلو فى حق الغير، والإرتفاع بهم عن حقيقتهم، أو الغلو فى بؤس حقيقتهم أو الخطأ الناشئ عن إشتباه الأمر، الذى قد يصل بالإنسان إلى حد أن ينسب إلى نفسه ما لايمت للحقيقة بصلة، كزعم اليهود أنهم قتلوا عيسى،

جـ - الدور السياسى الفعلى للصفوة: ويشمل السلوكيات السياسية لصفوة صدر الإسلام على الأصعدة الفكرية والنظامية والحركية، والتى أجمعت الصفوة عليها، أو

نادى بها فريق منهم، أو حتى فرد واحد منهم، طالما جرى الطرح فى إطار الصفوة كجماعة ذات طابع مؤسسى، وحظى بمقبولية عامة فى نطاقها، امتثالاً لدليل شرعى صريح، أو ضمنى مستفاد من الإجماع.

وإذ غاية هذا البحث هى تجلية شتى أبعاد كل من النسق المعيارى، والنموذج الفعلى للدور السياسى للصفوة الإسلامية الأولى، ومناقشة ودحض الكثير من التصورات غير الحقيقية المرتبطة به.

ولا تقاس صلاحية الأفكار بقدمها أو بحداثتها فإله لم يعط أحداً من البشر - فيما يقوله ابن قتيبة - موثقاً من الغلط وأماناً من الخطأ، ولا خص بالعلم قوماً دون قوم ولا وقفه على زمان دون زمان، بل جعله مشتركاً بين عباده يفتح للآخرين ما أغلق على الأولين^(١).

وسن الله فى الوجود ثابتة لا تتحول ولا تتغير، وتحتم بالتالى أخذ العبرة من ماضى وحاضر الأنا، والآخر، وتوظيفها فى خدمة المستقبل انطلاقاً من ثبات الفطرة وإطرادها، ولا يعدو التاريخ أن يكون سجلاً لمحاولة بشرية دائمة بدأت بأدم وحواء وتواصلت حلقاتها، موضوعها هو التدافع بين قوى الخير وقوى الشر بخصوص سعى الأولى إلى إقامة شرع الله فى الأرض، وسعى الثانية إلى منع حدوث ذلك، وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من تعلقها بصفوة لها خصوصيتها عدالتها معلومة، فضلاً عن تعلقها بمرحلة تكوينية بالنسبة للتراث السياسى الإسلامى، بجانب تعرض الرصيد السياسى للصحابة لعملية تشويه وتزييف لازلنا نعانى من آثارها حتى الآن.

ومن البدهى أن روح أى أمة تنبع من الوعى بالذات». ومفتاح «الوعى بالذات» والقدرة على التفاعل السوى مع «الآخر»، من موقع الفاعل وليس المفعول به، هو الوعى بالتاريخ: تاريخ الأنا والآخر... ومن أخطر الأمور التى يمكن أن تبطل بها أمة - بالتالى أن يتعرض تاريخها لعملية مسخ وتشويه، بحيث تقع فى بحسن نية فى فخ الجهل بتاريخها الحقيقى، وتصل إلى قناعة بأن الصورة المشوهة لتاريخها حقيقة واقعة... وتتحوّل الأمة لدى التعرض لهذا المسخ التاريخى إلى وضعية شبيهة بشجرة انفصلت عن جذورها من المستحيل أن تعى ذاتها أو تحتفظ بروحها.

ورغم أن عملية تشويه تاريخنا الإسلامى ليست بالجديدة، فإن ثورة الاتصال التى نعيشها الآن، والتى لا جدال فى تفوق الآخر علينا فى مضمارها، تمكنه من اغراقنا بصورة زائفة لا نستطيع معها الإجابة على سؤال مصيرى: من نحن؟ وما الصيغة المثلى للتعامل مع الآخر؟.. وزاد الطين بله أن واكبت نهاية الحرب الباردة حالة سيولة

د. عبد الله الرحيلي، دعوة إلى السنة، دمشق، دار القلم، ١٩٩١، ص ٧٩.

رهيبية لا يكف النموذج الرأسمالى الليبرالى فى ظلها عن طرح نفسه على أنه « الصورة المثلى للكمال الإنسانى وما عدا » نفايات « جذيرة بسلة التاريخ. ويسخر الغرب كل قدراته فى رسم صورة للاسلام والمسلمين تصورهم ككيان واحد مشوه فى علاقته بغير المسلمين، وككيان فسيفسائى فى علاقتهم مع الذات. فنحن نصور فى مواجهة اسرائيل ككيان واحد. وتسمى القنبلة الباكستانية، قنبلة اسلامية كمبرر لجعل اسرائيل أقوى من الأمة الإسلامية ككل.. ونحن نصور فى علاقتنا بذاتنا على أننا عقد منفرد لاجامع له، كل جزئية منه تشكل «أنا» وتشكل كل جزئية أخرى «آخر» بالنسبة لها. فهناك أكثر من اسلام، وأم كثيرة وليس أمة اسلامية واحدة. الصورة المشوهة الموحدة تصورنا كعدو، أو على الأقل «عقبة أمام سعى البشرية للكمال. الصورة المفككة تحمى «الأناتة» وتحوله إلى مجموعة لانهائية من الأناتة والآخر بحيث تفتقد كلمة «نحن» صورة الشجرة التى تتواصل فروعها مع جذورها فى الزمان والمكان، وتغدو صورة «نحن» شبيهة بصورة شجرة اجتثت من ارضها وتم تقطيع جذعها وفروعها إلى أجزاء متناثرة لا يجمعها أى نسيج واحد، ومن هنا تأتى أهمية هذه الدراسة التى من الله على فيها بالتمكن من تعرية الكثير من الأكاذيب العفوية والمتعمدة التى يستغلها أعداء الاسلام عبر التجهيل والتشكيك لتكريس احساس بعقدة نقص لدى أمتنا الإسلامية وتفريق صفنا وزعزعة ثقتنا بالنفس، وزلزلة قدرتنا على توظيف الرصيد السياسى للسلف الصالح فى خدمة حاضر الأمة ومستقبلها.

والتزمت هذه الدراسة بمنهج اسلامى محوره عدم التقدم بين يدى الله ورسوله، وذلك بالالتزام فى مرحلة جمع المادة العلمية وتصنيفها بمراعاة ذاتية الظاهرة محل البحث، والانفتاح على مصادر المعلومات المجلية للدور السياسى بإبعاده الثلاثة: المعيارى والفعلى والمتخيل. ثم فرز هذه المادة انطلاقاً من قاعدة الاتباع لا التقليد التى تقوم على نبذ مقوله ما ترك الأول للآخر شيئاً، والتسليم بأنه رب مبلغ أوعى من شاهد، واعتبار أن القرآن والسنة هما أصل الرأى وميزانه والعكس غير صحيح، والاعتراف بأن الأخذ عن الثقة لا ينفى إمكانية طلب الدليل والتثبت والتبين بغية التوصل عبر التقدير العقلى المستند على ركيزة ايمانية إلى علم لا شبهة فيه مبنى على الصدق والتقوى بمراعاة التجرد العقلى فى طلب الحقيقة... فالباحث فى سير الأولين تنقيب فى الماضى، ليس من أجل محاكمته، فأمر السلف مفوض إلى الله، وسبر غور سيرهم يرمى فحسب، إلى استخلاص العبرة وترشيد الذات... وبالرغم من استحضارى روح المسؤولية وبغاية مافى الوسع من الأمانة العلمية، وعنايتى بالتوثيق ومراجعة كثيرين من أهل الذكر فيما استشكل على من أمور، فإننى على يقين من أن مانتيت إليه مما أعتقد أنه بمثابة فك لأسر تاريخ الصحابة وازالة للتحريف المعنوى الذى لحق بدوره

السياسى لا يعدو أن يكون شهادة احتسب عند الله الأجر على ما بها من صواب،
والمغفرة على ما عسى أن يكون قد اعترأها من خطأ.

وحسبى أننى لم ادخر وسعاً على مدى ست سنوات فى التنقيب عن الحقيقة بكل
صرامة. فلم ألبأ إلى كتب المستشرقين والدائرين فى فلهم، ومؤلفات ذوى الاتجاهات
المذهبية للتثبت من حقائق تاريخية، واقتصر على الاستعانة بها فى توضيح الدور
المتصور للصحابة وكشف زيفه واستندت على القرآن الكريم وتفسيره وثلة من أمهات
الكتب الفقيه فى تجلية : الدور السياسى الفعلى للصحابة مع الالتزام بالضوابط
التالية:

(١) تلمس الحصول على المعلومة من اقدم المصادر قدر الامكان.

(٢) مراعاة تنوع المصادر وشمولها.

(٣) مراعاة تنوع المصادر فى النقاط الهامة.

(٤) التسليم بأن من أسند فقد حمل ، بمعنى ضرورة تحقيق كل معلومة فى ضوء
سندها وليس فى ضوء الثقة فيمن ترد فى كتابه.

(٥) التنبه إلى حقيقة امكانية تعرض كتب التراث لعمليات دس قد تصل إلى حد نسبة
كتب الى اشخاص دون حق. وتتوقف حجية المعلومة اذن على تعدد مصادرها.

وتسعى هذه الدراسة إلى التثبت من فرضيات ثلاث:

(١) الصحابة قاموا بدورهم السياسى كصفوة منظمة وليس كأفراد واشركوا الأمة
كلها معهم فى بناء المفاهيم السياسية الاسلامية المتعلقة بالسياسة الداخلية والخارجية
وتطبيقها.

(٢) لم يحدث أى تحول فى طبيعة النظام السياسى طيلة الفترة من تولى أبى بكر
الخليفة إلى ان انتهت خلافة عبدالله بن الزبير.

(٣) الدور السياسى للصفوة الاسلامية الأولى تعرض لكثير من التشويه، المتردد بين
التفريط والإفراط المتعمد، ولتوضيح حقيقة هذا الدور أهمية محورية بالنسبة لترشيد
الحركة الاسلامية فى الحاضر والمستقبل.

ولقد أثبتت الدراسة التى نقدم هنا الجزء التطبيقى منها فقط دون الباب الأول الذى
قمنا فيه ببناء مفاهيم : الدور السياسى، والصفوة، وصدر الاسلام، صحة هذه
الفرضيات، وزيف مقولة حدوث فتنة كبرى بين الصحابة، وتكشفت عن منظومة رائعة
من ضوابط الحركة السياسية داخل دار الاسلام وخارجها فى ظل كل الاحتمالات

الممكنة تؤكد فرادة الحل الإسلامى وسموه عما جادت به قرائح البشرية حتى الآن. إنها كنز سياسى لسنا وحدنا بحاجة إلى تفعيله ، بل البشرية كلها بحاجة ماسة إليه. واست بقادر على ايراد ثبوت كامل بأصحاب الفضل على هذه الدراسة، ولا على الوفاء بحقهم. ولا يسعنى الا أن أسأل الله أن يجزيهم خيراً، وأخص بالشكر اساتذتى: الدكاترة حسن العنانى وحامد ربيع وحورية مجاهد ومحمد سليم العوا وكمال المنوفى وسيف الدين عبد الفتاح وعلى جمعه، وكل من مد لى يد عون كريمة.

الباب الأول

الدور السياسي للصفوة الإسلامية الأولى في زمن السلم

الباب الأول الدور السياسى للصفوة فى زمن السلم

يراد بالدور السياسى للصحابه فى هذه الدراسة سعيهم كصفوة عبر آليات عامة إلى وضع، وتنفيذ صيغة للتوافق المجتمعى، القائم على التكافل العام، تعظم عوائد أفضل استخدام ممكن للموارد المتاحة الحالية والتراثية فى حيز زمنى ومكانى محددين وفق مقاصد الشريعة الاسلاميه.

والمقصود بالآليات فى التعريف السابق هو : السبل التى يتجسد من خلالها نمط السلوكيات السياسيه للصحابه، وضوابطهما بمعنى المعايير والقيم والجزاءات الحاكمه لصيغة التكافل العام بشقيها : الالتزام بالشريعة الاسلاميه، والتوافق مع توقعات شركاء الدور.

وبلغة أخرى ، ينصب الدور السياسى للصحابه على : رؤيتهم هم وشركاء الدور للسمات اللازم توافرها فى العلاقة بين القيادة والمجتمع، والحقوق والواجبات السياسيه لشاغلى شتى المكانات الاجتماعيه.

ويستشف من ذلك أن الدور السياسى ألصق بالممارسة السياسيه منه بالسياسه فهو لا يعنى بتحديد البدائل السياسيه الممكنة فى موقف سياسى ما، وإنما هو تعبير عن : البديل السياسى المعين، الذى اختاره شاغل الدور بالفعل فى شتى المواقف السياسيه التى عرضت له. ومن ثم فإن السبيل الطبيعى لرصد الدور السياسى الفعلى للصفوة محل البحث هو : التنقيب فى الممارسة السياسيه لها ، تلمساً لمعرفة البديل الذى اعتبرته البديل الأمثل، من بين البدائل السياسيه الممكنة، وكذا ما اعتبرته الوسيله المثلى لتحقيق الغايات السياسيه العامه.

ولما كانت الظاهره محل البحث، قد اكتنفها قدر كبير من الإلتباس، بين حقيقه واقعها، والظنون المتعلقة بهذا الواقع، الناجمة عن القراءة القاصره للدور الفعلى للصفوة، كما تجسد من خلال أقوالهم وأعمالهم، علاوة على بناء البعض مقولات على مواقف جزئيه ، والإنطلاق منها إلى تعميمات غير موافقه للواقع، وكذا غلو البعض فى حق الصفوة محل البحث، بالإرتفاع بها عن حقيقتها إفراطاً، أو بتصويرها بأقل من حقيقتها تفريطاً، فإن الباحث يجد نفسه، أمام تركه فكرية تتعلق بموضوع هذا البحث، ليست فى حقيقتها « تاريخنا»، وإنما ماده غزيرة للبحث، يستخرج منها « تاريخنا »

والسبيل إلى استخلاص الدور الفعلى عبر التعامل ، مع هذه المادة العلمية، هو : اتباع طريق أهل الحديث فى تقويم الأخبار بسندها، وعدم قبول رواية المجاهيل، ثم استعراض أحوال الأشخاص الواردين بالسند، والقبول من صدقهم، وضرب وجه الكذاب بكذبه. والباحث فى هذا المجال يعول على ما خلص إليه أئمة علم الحديث، ويبنى عليه. وفى ذات الوقت، فإنه يستأنس بمنهج علماء التاريخ، يعرض كل خبر على سجايا من يتعلق به، ومقارنته بسيرته كلها، وهل ينتظر وقوعه ممن نسب إليه، ويلائم المعروف من سابقته وأخلاقه أم لا.

وبلغة أخرى، فإن الغاية من هذا الباب، هى : محاولة استنباط السلوكيات السياسية للصفوة فى زمن السلم، عبر منهج تحليلي، قوامه : محاولة استيعاب النصوص المتعلقة به، والتعمق فى فهمها، ومحاولة تجميع أكبر قدر من خيوط الموقف، مع عدم إغفال طبيعة الشخصيات التى تفاعلت مع الأحداث، على نحو شكل تاريخ الفترة، التى يشملها البحث، وزحزحة التصورات غير الحقيقية، المرتبطة بالظاهرة محل البحث.

ومن جهة أخرى، فإن الصفوة تلعب دورها فى ظل علاقة تتسم بالتشابك البالغ التعقيد، وتسعى إلى تحقيق التوافق، المتمشى مع الغايات السياسية، التى تؤمن بها، عبر الموازنة بين رؤى ومصالح جزئية، تختلف من شريك دور إلى آخر. ذلك أن شركاء الدور السياسى ، للصفوة الإسلامية الأولى، متباينين ما بين : مسلم وذمى، ومعاهد، وحربى، كافراد وكجماعات، علاوة على التباين داخل كل شريحة على حدة .

كما يختلف شركاء الدور فى المكثات النفسية، والعقلية، والمادية، والتنظيمية (١) . ومن ثم، فإنه من غير المجدى، محاولة رصد دور الصفوة إزاء شريك دور معين. إذ العبرة بالتفاعل: أو بلغة أخرى، بصيغة تحقيق التوازن، من خلال الحركة، بين شتى شركاء الدور، على نحو موافق للبديل الذى اختارته الصفوة: ومن البدهى أن الدور السياسى يرتبط بظاهرة السلطة التى يبدأ ميلاد علاقاتها بنصب حاكم، وتنتهى بانتهاء المدة المحددة لولايته: وبين هذين الطرفين فترة يمارس فيها اختصاصاته كحاكم، قبالة رؤوسيه. وبالنظر إلى الإرتباط بين نصب الحاكم، وانتهاء خدمته، فإن الفصل الأول من هذا الباب، سيدور حول آليات، وضوابط، صيغة التكافل فى مجال نصب الأئمة وعزلهم. أما الفصل الثانى، فيتناول آليات وضوابط علاقات السلطة، أى تلك المتعلقة بالسلوك الظاهرى، وتنشئة الوازع الذاتى.

(١) فمن شركاء الدور: من لا يريد علواً فى الأرض، ولا فساداً، وهم المتقون. ومنهم من يريد العلو والفساد، كالرؤساء، والملوك المفسدين. ومنهم من يريد الفساد بلا علو، كاللصوص، وأهل الحراية. ومنهم من يريد العلو بلا فساد، بدعى العرق، أو الجنس، أو الأصل. أحمد بن عبد الطيم بن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، تحقيق محمد إبراهيم البنا ، ومحمد أحمد عاشور ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١ ، ص ١٨٨ .

الفصل الأول

التوافق فى نصب الأئمة وإنهاء خدمتهم

ترتبط الأدوار السياسية بالمناصب، أو بالوضع الإجتماعى، فكل وضع له مجموعة من الخصائص، وترتبط الأدوار بعدد من الأفراد يشتركون فى هوية واحدة، ويكونون مدركين لطبيعة الدور الذى يقومون به، ويتعين تأهيلهم له.

وبلغة أخرى، فإن الأدوار السياسية تتكون من مجموعة من سلوكيات الأفراد، الذين يشغلون مناصب معينة فى النظام السياسى، ويخضع كل دور فى النظام إلى مجموعة من الحدود والضوابط.

ويشمل تحليل الدور السياسى، لجماعة معينة، دراسة : توقعات الدور، وتوجهاته، وسلوك الدور، التوقعات، بمعنى: القواعد التى تنظم الأفعال السياسية، التى تشمل صنع القرار، والتوزيع السلطوى للقيم، والتوجهات، أى: السلوك الذى يجب أن يسلكه شاغل الدور، فى ضوء القواعد التى يضعها المجتمع، وتوقعات شركاء الدور، وشخصية القائم بالدور نفسه، وسلوك الدور، ويعنى: الأفعال التى يقوم بها الفرد، الذى يشغل منصبا معينا، أى السلوك الفعلى، وليس ما ينبغى أن يكون.

وواضح أن الدور فى إطار الركائز السابقة، هو : حالة توضع فيها الحقوق، والواجبات، المرتبطة بمنصب اجتماعى معين، فى موضع التنفيذ بالفاعل، بين: مشكل الدور، أى من يحدد توقعاته، وشاغل الدور، ثم السلوك الفعلى لشاغل الدور، بصرف النظر عن التوقعات والتوجهات.

وفى هذا الإطار، يقوم الباحث ، فى هذا الفصل، برصد ثلاثة أمور:

أولها، توقعات الدور السياسى للصفوة، فى المنظور الإسلامى، بمعنى المعايير والقواعد الضابطة للدور، وتستقى من القرآن، والسنة ، على سبيل الحصر،

وثانيهما، توجهات الدور، بمعنى الأفكار التى طرحها الصحابة، حول ما ينبغى أن يكون . وثالثها، سلوك الدور، أى : واقع ما تم من جانب الصحابة، فى مجال الممارسة السياسية، فى إقامة أنساق السلطة السياسية، كما حدث فى أرض الواقع ، بصرف النظر عن التوقعات والتوجهات.

وفى ضوء ذلك، يتعين الإجابة على مجموعة من التساؤلات، من أبرزها: هل ثمة أساس لعرض البعض تاريخ الصحابة فى مجال إقامة مؤسسات السلطة على أنه

صراع^(١) أم أن الحقيقة، أن المبدأ السياسى الذى حكمهم، هو : التكافل والتضامن؟

وهل حقيقى أن قرار عمر بجعل الأمر فى ستة الشورى، فتح الباب لتأمر الأمويين على السلطة، وكان بداية لعهد من الظلم والقهر، وأن خلافة عثمان قامت على أساس حرمان على من حق مشروع ؟^(٢) أم أن سياسة عثمان فى عزل الولاة، وتعيينهم - لم تختلف عن سبقوه، كما أن عملية اختياره حظيت بدرجة من الإجماع تفوق بيعتى أبى بكر وعمر، ومن جاء بعد عثمان من باب أولى ؟ وهل يمت للحقيقة بصلة، الزعم بأن نظام الخلافة عرفى ومستحدث؟^(٣) وهل من أساس لمحاولة البعض، تفسير ترتيبات الصحابة، فى مجال إقامة السلطة، على أساس من اعتبارات الغنى والفقر، والقول بأن فقراء الصحابة، كانوا يريدون مرشحا لمنصب الخليفة، غير من يفصله الأغنياء، منهم ؟ وهل من الممكن تفسير توجهات الصحابة، وسلوكهم الفعلى، إستنادا إلى طبيعة العلاقات التى سادت بين بطون قريش، قبل الإسلام؟ وهل ادعى أهل البيت، فى عهد الصحابة أنهم أدرى بما فيه، وأنهم حملة النور الإلهى، وأن تولية على بن أبى طالب، هى: السبيل الوحيد لئلا تفقد الأمة « شخصية الرسول بعد أن فقدت شخصه » ؟^(٤) .

وهل الخلافة رهن بشخص الخليفة، وأن العنصر الدينى فيها عنصر عارض، وهى مجرد أحد أنظمة الحكم؟ وهل الخلافة وجدت فى التاريخ الإسلامى، لأسباب تاريخية صرفة، ولم توجد تطبيقا لأحكام شرعية مطلقا، وأن القرآن، والسنة، لم يتحدثا مطلقا، عن نظام الخلافة، ولا عن أى نظام آخر؟^(٥) أم أن ثمة فرق بين عدم وجود نص شرعى على خليفة بعينه، وبين الزعم بعدم وجود قواعد منظمة للخلافة؟

هذه هى التساؤلات، التى سوف نحاول من خلالها، التعرف على حقيقة السلوكيات السياسية الفعلية، للصحابة فى إقامة أنساق السلطة، والتعرف على توجهاتهم، وعلى الإطار المعيارى الضابط لتلك التوجهات، تلمسا لمعرفة ما يقدمه الصحابة، لحاضر الأمة فى مجال التوقعات السلوكية، فى كيفية إقامة أنساق السلطة السياسية، وانتهاء، وإنهاء، ولاية شاغلى المناصب العامة.

(١) انظر مثلاً : د. جمال عبد الهادى ود. محمد رفعت ، أخطاء يجب أن تصحح فى التاريخ ، القاهرة : اللواء للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ ، ص ١٥ - ٢٠ ، ص ١٢١ ، يقارن مع : برهان دلو ، مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى الإسلامى ، بيروت : دار الفارابى ، ١٩٨٥ ، ص ١٦ - ٢٠ .

(٢) انظر محمد ياسين مظهر ، الهجمات المفرضة ، مرجع سابق ، ص ١١٨ - ١٢٥ .

(٣) انظر : على سبيل المثال : عبد الكريم الخطيب ، الخلافة والإمامة ، القاهرة : ١٩٦٢ ، ص ٣١٠ ، د. عبد المنعم تليمة ، « الإسلام وأصول الحكم ، قراءة ثانية ، مجلة فكر ، القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر ، العدد التاسع ، ١٩٨٦ ، ص ١٤ - ١٥ .

(٤) انظر هذه الدعوة فى : مهدي السماوى ، الإمامة فى ضوء الكتاب والسنة ، القاهرة : دار الجيل للطباعة ، ١٩٧٧ ، ص ٢٨٩ .

(٥) انظر : د. عبد المنعم تليمة ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

المبحث الأول

صيغة نصب الخليفة، وانتهاء، وإنهاء، ولايته

أدركت الصفوة الإسلامية الأولى، أن لأمناص لمواصلة الحركة السياسية بعد وفاة الرسول ﷺ من نصب «خليفة» يتم بالتعاون معه إقامة باقى حلقات السلطة السياسية، التى تضبط الحركة السياسية وتوجهها، وتتولى الأمة دعم تلك السلطة وتمكينها من أداء التكاليف المنوطة بها، وتصحيح حركتها إذا حادت عن الجادة، بوصفها ليست أكثر من أداة لتطبيق القانون، وإقامة الدين ومقتضياته ورعاية الدعوة الإسلامية^(١).

وينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب: يعالج، أولها، صيغة نصب الخليفة حتى السقيفة، بينما يتناول الثانى، أبعاد صيغة نصب الخليفة، وإنهاء، وإنهاء، خدمته فيما بعد السقيفة حتى مقتل عبدالله بن الزبير، بينما يتناول المطلب الثالث، صيغة نصب الولاة والأمراء الأدنى من الخليفة وانتهاء خدمتهم.

المطلب الأول

صيغة نصب الخليفة حتى السقيفة

قال سعد بن زيد : « كره المسلمون أن يبقوا بعض يوم وليسو فى جماعة » وقال عمر ابن الخطاب : « لا تظن بكلمة خرجت من أخيك إلا خيرا ، وأنت تجد لها فى الخير محملاً »^(٢).

ولم يكن اختيار المسلمين رأسا للدولة قبل دفن النبى عملا بلا مقدمات، فلقد مر الصحابة بعملية تنشئة على يد الرسول ﷺ فى مجال العمل السياسى، وبذا فإن القراءة الصحيحة للصيغة التى أرسوا دعائمها فى تنصيبهم لأبى بكر الصديق خليفة عليهم، لابد أن تأخذ فى الحسبان السوابق التاريخية فى عهد رسول الله، وكذا الظروف التى تمت فى إطارها، وطبيعة الشخصيات الذين عقدوها له، ومن ثم، فإن بحث صيغة اختيار أبى بكر ستشمل نقطتين: خبرة ما قبل السقيفة، وخبرة السقيفة. أولا : خبرة ما قبل السقيفة: حدد الرسول ﷺ مجموعة من الأسس والمبادئ فى

(١) انظر : ظافر القاسمى ، نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى ، بيروت : دار النفائس ، ١٩٨٥ ، ص ١٨٥ .
(٢) تفسير ابن كثير ، ج ٤ ص ٢١٣ ، انظر أيضاً : الإمام الجوينى ، غياث الأمم فى التياث الظلم ، تحقيق د. مصطفى حلمى ، ود. فؤاد عبد المنعم ، الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ ، ص ١٧ .

اختيار الامراء تمثل الخلفية السياسية للكيفية التي تم بها تنصيب أبي بكر. ويتصدر هذه الأسس.

١- إستقرار مبدأ ألا يتولى الرئاسة على المهاجرين إلا واحد منهم (١).

٢- أما المبدأ الثاني، فهو التأكيد على فضل الصحابة، ولزوم الجماعة. من ذلك، حديث أبي موسى مرفوعاً: «أنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهب أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي، أتى أمتي ما يوعدون» (٢) ولا يجب الانصراف إلا مؤمناً، ولا يبغيضهم إلا منافق. «ومن أراد بحبوة الجنة فليطه بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو مع الإثنين أبعد» (٣).

٣- أما المبدأ السياسي الثالث، فهو: تعليم الصحابة وجوب الإمامة حتى في الإجتماع الطارئ «إذا خرج ثلاثة في سفر، فليؤمروا عليهم أحدهم». بل قال أبو سلمة أن الرسول قال: «إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمهم أقرأهم، وإن كان أصغرهم فإذا أهمهم فهو أميرهم». قال أبو سلمة: «فذاك أمير أمره رسول الله ﷺ» (٤). وفي الصحيحين، هدى الرسول ﷺ بعدم سؤال الإمارة، وبالسَّمع والطاعة، فيما يحب المرء ويكره، إلا أن يؤمر بمعصية. فإذا أمر بمعصية فلا سمع، ولا طاعة: ولا عذر لأحد في ترك ما جاء في كتاب الله، وسنة رسوله (٥).

٤- أما المبدأ السياسي الرابع، فهو: ضرورة إسناد الأمر إلى من هم أهل له (٦).

٥- وبالإضافة إلى هذه المبادئ، أحاط الرسول ﷺ الصحابة علماً بأُمور مستقبلية،

(١) فلقد حدث في غزوة ذات السلاسل أن أمر الرسول ﷺ عمرو بن العاص على الجند، فطلب مدداً. فبعث إليه مدداً، يضم أبا بكر وعمر، وأمر عليهم أبا عبيدة بن الجراح. فلما قدموا على عمرو، قال: «أنا أميركم» فقال المهاجرون: «بل أنت أمير أصحابك». قال عمرو: «إنما أنتم مدد مددت به». وحسم أبو عبيدة الجدل بقوله: «قال لي رسول الله ﷺ إذا قدمت على صاحبك فتطاولا، وإنك إن عصيتني لأطيعك» وسلم الإمارة له. ولما عانوا قرر الرسول ﷺ، أنه لن يؤمر أحداً على المهاجرين، بعد هذا الموقف، إلا منهم، ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٣٣، ج ١ ص ٤ - ٥.

(٢) محمد بن علي الشوكاني، در السحابة في مناقب القراة والصحابة، مخطوط بدار الكتب، رقم: ميكروفيلم ٢١٣٨، ص ٧ - ١٠.

(٣) رواه أحمد والخطيب وابن ماجة وابن عساکر، انظر: المرجع السابق، ص ٤ - ٥.

(٤) أخرجه البيهقي وأبو داود، انظر: أبو بكر عبد الرازق الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٢، ج ٥ ص ١٦٩.

(٥) انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، وبهامشه: عون الباري لحل أدلة البخاري، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٩٧.

(٦) فلقد عرف الرسول ﷺ الصحابة، بمفهوم الأمانة، والسبيل إلى تضييعها. وقال ابن مسعود: «القتل في سبيل الله يكفر كل شيء، إلا الأمانة، والدين». ثم قال: «الصلوة أمانة، والوضوء أمانة، والكيل أمانة. والولايات من الأمانة واستشهد البراءة على صدق ابن مسعود، في ذلك، بقوله تعالى «إن الله يامرکم ان تؤدوا الامانات إلى أهلها» وفي الحديث: «إذا ضيعت الأمانة فلتنتظر الساعة. قيل: وكيف إضاعتها؟ قال: إذا بسد الأمر إلى غير أهله» انظر: محمد بن عبد الوهاب، الكبائر، تحقيق: محمد عبد العزيز، القاهرة: المكتبة القيمة، ١٩٨٧، ص ٦٧، النساء: ٥٨. والحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة.

وَيَبَيِّنُ الخطوط العريضة لضوابط الحركة السياسية في ظلها.

ويكفي التمثيل لها بالحديث الذي ذكره الإمام علي، الزبير، به، فرجع عن محاربتهم^(١)،
وبما يقوله الأشعري، من أن الصحابة علموا من النبي ﷺ «أمورا في الملاحم
والفتن»^(٢)

٦- وحدد الرسول ﷺ «للصحابه حدود، المعارض، أو بالإصطلاح المعاصر: حدود
المنافرة السياسية المشروعة»^(٣) وعلى المرء أن يسمع، ويعي ما سمع، فإذا وعي، فله
أن يقول، فإذا قال فليصدق، وكفى بالمرء إثما أن يحدث بكل ما سمع^(٤)، فلا بد من
التثبت، ومن فقه: ماذا يقال؟ ولن؟ ومتى؟ في مجال الحركة السياسية.

واستخدم الرسول المعارض وأوضح أن الحرب خدعة، وأن فيها مندوحة عن
الكذب. وحارب الرسول الأسود، ومسيلمة، وطلحة، لما وثبوا باليمن، بالرسول، والكتب،
إلى عماله باستخدام الحيلة والمكيدة-

أما عن خصال عناصر الصفوة، الذين تولوا عقد البيعة لأبي بكر، وطبيعة شركاء
الدور آنذا، فإنه كان بالمدينة قبيل وفاة الرسول، المهاجرون والأنصار، وفي أعناقهم
بيعة لرسول الله ﷺ على السمع والطاعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وألا
تأخذهم في الله لومة لائم، وألا يعصوا ولي الأمر في معروف، وعلى الجهاد، علاوة على
الشروط الواردة ببيعة النساء، فمن وفى منهم فأجره على الله، ومن أصاب شيئا فستره
الله فأمره إلى الله، وإن أظهره فأخذ به، فهو كفارة له، وهذه البيعة أبدية شملت
الرجال والنساء بل كان الرسول يكرها بالنسبة للنساء، وروى البخاري، عن أم عطية:
أن النبي لم يقبل تجزئة البيعة، بقبول بعض شروطها دون بعض، وكان يتعهد النساء

(١) رواه الحاكم في المستدرک، انظر: الشوكاني، در السحابة، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) أكد ذلك أكثر من باحث. انظر مثلا: الأشعري، مقالات الاسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ٨، مصطفى السباعي،
السنة ومكانتها في التشريع، دمشق: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠، ص ٦٠. ورواه مسلم عن أبي بكرة
مرفوعا: «إنها ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي. والماشي فيها خير من الساعي إليها، ألا إذا نزلت أو وقعت،
فمن كان له إبل فليلق بابل، ومن كان له غنم فليلق بغمه، ومن كان له أرض فليلق بأرضه»، فقال رجل: يا
رسول الله: أرايت إن لم يكن له إبل، ولا غنم، ولا أرض؟ قال: نعم، إلى سيفه فيدق على حده بحجر، ثم لينج إن
استطاع النجاة. ثم قال: «ألا هل قد بلغت»، قالها ثلاثا. ثم قال رجل: «يا رسول الله: أرايت إن أكرهت حتى
يُنْطَلَقَ بي إلى أحد الصفين، فيضربني رجل بسيفه أو يصيبني سهم فيقتلني؟ قال: «يبوء بآئتك وإثمك فيكون من
أصحاب النار». رواه مسلم، انظر: محمد بن عبد الوهاب، الكبائر، مرجع سابق ١٩٨٧ ص ٦٠.

(٣) فلا يحل لأحد أن يكذب على الله ورسوله، وخارج هذه الدائرة يباح استخدام المعارض. تقول أم كلثوم بنت عقبة: «
ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فيقول خيرا أو ينمى خيرا، ولم أسمع رسول الله يرخس في شيء» مما يقول
الناس كثيرا، إلا في ثلاث: في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها» محمد بن
عبد الوهاب، الكبائر، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

(٤) انظر: أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٦هـ ص ٢٠، محمد بن ابن خلدون، مرجع
سابق، المجلد الثاني، القسم الرابع، ص ٨٤٥ - ٨٤٧.

بهذه البيعة يوم العيد. فإذا أقررن بأنهن على ذلك يقول : « تصدقن ». فكن يلقين من حليهن في ثوب بلال^(١). وربط الشارع استخلافهم في الأرض، والتمكين للدين الذي ارتضاه لهم، وتبديل خوفهم أمناً، بتوحيده وشكر نعمته وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف؛ والنهي عن المنكر^(٢). ونصت سورة الحشر، على أن الأنصار «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»^(٣) إلا أنه لم يكن بالمدينة المهاجرون والأنصار، الذين اجتمعت فيهم خصلتا الخلطة الدائمة لرسول الله ﷺ والذكاء والمعرفة الجيدة، بكل ما بلغه الرسول لهم، والدراسة الواسعة بفكر اليهود وسلوكياتهم، قبل الهجرة وبعدها وبطباع أهل اليمن، والشام، والقبائل المجاورة فحسب، وإنما كان في أوساطهم دخل.

حقيقة أن صفوفهم خلت من حديثي العهد بالإسلام ، إذ انقطعت الهجرة بعد فتح مكة. ولكنهم كان بينهم منافقون مردوا على النفاق، لا يعلمهم إلا الله. كما كانت الردة قد ضربت بجرانها في بعض المناطق، كما توقع أسامة بن زيد، ورهط من المهاجرين والأنصار، أن تقع الردة في صفوف القبائل العربية، مع وفاة الرسول ﷺ^(٤).

كان إذا على المهاجرين والأنصار، الصادقين المفلحين، أن يتحملوا الأمانة، وأن يتحركوا على سير أضعف شركاء الدور، من المنافقين، والمتردين، وأولئك الذين يتوجسون ردتهم. فكيف تحركوا توطئة لاجتماع السقيفة؟

٧ - الصفوة ومبدأ توزيع الأدوار السياسية:

يبدأ الدور السياسي للصفوة، في ظل المعطيات، التي كشفنا عن جانب يسير منها، في مجال رسم ملامح صيغة التكافل العام، التي تبنتها في مجال نصب رأس الدولة. قبيل وفاة الرسول ﷺ حيث عمل الصحابة كفريق مستخدمين آلية « توزيع الأنوار » بشكل محسوب يفضي عدم النظر إليه، في ضوء السوابق، واللاحق، إلى توهم حدوث خلافات بينهم. وسوف نوضح كيفية استخدام الصحابة لهذه الآلية، في التمهيد، لاجتماع السقيفة.

بدأ الصحابة لعب هذا الدور بإجرائين هامين يدور سيناريو الأول ، على النحو الآتي:

(١) ابن كثير، تفسير مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٥٤.

(٢) انظر: الجمل، مرجع سابق، ج ٢ ص، ٢٥، النور: ٥٥.

(٣) سورة الحشر : ٩ انظر: ابن كثير، تفسير..... مرجع سابق، ج ٤ ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٤) سعيد حوى، الرسول، القاهرة: مكتبة وهبه، د ت، ص ٢٠، ابن تيمية، لقائنا للتفسير، مرجع سابق ، ج ١ ص ٣١٨ ،

الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٤.

أ - يطلب العباس من علي أن يسأل الرسول : فيمن الأمر من بعده ؟ ويؤكد له أنه يعرف وجوه بنى هاشم عند الموت، وأن الرسول ميت من مرضه هذا . فيقول علي : « والله لئن سألتها رسول الله ، فمنعناها لا يعطيناها الناس أبد . فوالله لانسأله أبدا » (١) . ويقول العباس : « ندخل على رسول الله نسأله ، فإن كان الأمر فينا ، لا نسلمه ما بقي منا في الأرض طارف ، وإن كان في غيرنا لانطلبها بعده أبدا » . ويرد علي : « يا عم ، وهل هذا الأمر إلا إليك ؟ وهل من أحد ينازعكم في هذا الأمر ؟ » ويتفرقان ولا يدخلان على النبي (٢) ويحدث هذا الموقف في نفس اليوم الذي توفي فيه رسول الله (٣) .

ويلزم قبل القراءة التحليلية، لهذا الموقف، الإشارة إلى أن عليا من رواة حديث رسول الله ﷺ « إنا لانؤلى هذا الأمر أحدا سأل ، أو أحدا حرص عليه » وقد يعلم أن الرسول قال : لعبد الرحمن بن سمره : « لا تسأل الإمارة ، فإنيك إن أعطيتها من غير مسألة ، أعنت عليها . وإن أعطيتها عن مسألة ، وكلت إليها » . وأنه قال ، فيما رواه أبو هريرة « إنكم ستحرصون على الإمارة ، وستكون ندامة يوم القيامة . فنعم المرضعة ، وبئس الفاطمة » (٤) ومن ثم ، فإن مجرد سؤالها الإمارة يعنى تلقائيا ، وبالتأكيد ، منعها منها . ومعنى ذلك ، أن قول البعض بأن حذر علي من أن يمنع الرسول ﷺ آل البيت الإمارة فيما لو سألوهم إياها ، لأن النبي مشرع ، وقد يفهم من موافقته على ذلك ، أن يعتقد الناس أن مصدر الموافقة : الوحي ، ويدورون في إطارها (٥) ، قول مردود . وذلك ، لأن القرابة لو كانت شبهة في الإمارة ، لوجب دفع قريش كلها عنها . فلقد قال ابن عباس : « إن رسول الله ﷺ كان واسطا في قريش ، ليس بطن من بطونهم إلا وله فيه قرابة » (٦) . وعلاوة على ذلك ، فإن رسول الله كاد يعهد إلى أبي بكر ، كما سترى فيما بعد ، ولو كان عهده يورث خلطا بين النبوة والإمارة لما أمكن أن يفكر الرسول ﷺ فيه على الإطلاق .

وعموما ، فإن الرسول ﷺ حدد مفهوم القرابة بمعنى مرادف لـ « صالح المؤمنين » . فلقد جاء في الصحيحين عن عمرو بن العاص : سمعت رسول الله يقول جهارا من غير سر ، « إن آل فلان ليسوا لي بأولياء . إنما ولي الله وصالح المؤمنين » مبينا أن قربى الدين مقدمة عنده على قربى النسب (٧) .

(١) انظر مثلا : حاشية السندی على تفسير الجمل ، ج ٣ ص ٩٢ ، طبقات ابن سعد ، ج ٢ ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٢) سيرة ابن هشام ، ج ٤ ص ٣٣٤ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ٢٥٢ .

(٤) انظر : السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ص ٢٣ ، الشوكاني ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٤٩٥ - ٤٩٩ .

(٥) د . علي حبيبة ، خلافة الراشدين ، القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦ ، ص ٣٥ .

(٦) الشوكاني ، فتح القدير ، مرجع سابق ، ج ٤ ص ٥٢٢ .

(٧) ابن تيمية ، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، دمشق : منشورات المكتب الإسلامي د . ت ، ص ٦ .

وفى ضوء ذلك كله، يتبين أنه لا يجب رؤية موقف العباس، وعلى، على ظاهره، وإنما هو فى الحقيقة، مسعى من رأس الأقربين لرسول الله ﷺ للتأكيد على أمور بالغة الأهمية:

أولها، وأبرزها، تأكيد أن رسول الله ﷺ لم يسم أحداً يخلفه من بنى هاشم، أو من غيرهم. وهذا متضمن صراحة فى قول العباس: « ندخل على رسول الله فنسأله، إلى من هذا الأمر من بعده؟

وثانيها، إثارة فكرة ضرورة قيام قائم بالأمر بعد الرسول ﷺ فأمر الإسلام لا ينتهى بوفاة محمد المتوقعة.

وثالثها، إثارة إمكانية أن يمنع الرسول أقاربه من الإمامه، ومن ثم، فإن الحل الأمثل هو عدم سؤاله « فإنه إن منعناها لا يعطينها الناس أبداً » وإذا، فإن الرسول إن منع أحداً فأمره ملزم للناس وإن سكت فلم يسم أحداً، فالذى يعطى الإمامه هو: الناس.

وبحسبته السياسية الرفيعة، التى تجلت فى بيعه العقبه، يبين العباس أن من له حق سيدافع عنه، والموت دون التسليم فيه . وفى ذات الوقت، فإن آل البيت لن يطلبوا الأمر أبداً، إن كان فى غيرهم، فهم يتمسكون بحقهم ويحترمون حق غيرهم.

ويجئ رد على بصيغة دقيقة، مفادها ألا داعى لسؤال الرسول ﷺ فليس ثمة منازع للعباس - وليس لآل البيت - فى الأمر، «ياعم هل هذا الأمر إلا إليك»

أما النقطة الرابعة والأخيرة، والمهمة فى هذا الحوار فهى أن العباس لم يقل: تعال نطلب من الرسول أن يولينا الأمر. وإنما قال: « نسأله فيمن هذا الأمر » فالقاعدة أن الإمامة «لن يقال هى لك ، لا لمن يقول هى لى»^(١).

هذا هو الدور المزدوج للعباس وعلى وهما لا يجهلان مكانة أبى بكر، ولا تقديم رسول الله له.^(٢)

وبالجملة وكما يقول ابن كثير فإن الرسول ﷺ وإن كان لم ينص على الخلافة عيناً لأحد من الناس لا لأبى بكر، ولالغيره فإنه أشار إشارة قوية يفهمها كل عاقل إلى

(١) صحيح البخارى على هامش: السندى مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٢٥.

(٢) والشواهد كثيرة منها، ما أخرجه الشيخان، عن جبير بن مطعم من أن رسول الله قال لامرأة طلب منها أن ترجع إليه بخصوص مسألة طريقتها: « إن لم تجدينى فأت أبى بكر » وما رواه ابن عساکر، عن ابن عباس، من أن الرسول ﷺ قال لتلك المرأة: «إن جئت ولم تجدينى فأت أبى بكر فإنه الخليفة من بعدى». وكذا ما روت عائشة من قوله ﷺ لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك فأكتب كتاباً، وأعهد عهداً لأبى بكر، فأبى أخاف أن يمتنى متمن، أو يقول قائل: أنا أولى وأبى الله المؤمنين إلا أبى بكر، وكذا ما جاء فى الصحيحين من قوله ﷺ «إن من أمن الناس على فى صحبته وماله أبى بكر ولو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبى بكر خليلاً ولكن أخوة الإسلام ومودته . الشوكاني، در السحابة ...، مرجع سابق ص ١٦- ٢٢، وانظر أيضاً: عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامى المكي، سمط النجوم العوالى فى أنباء الأول والتوالى، القاهرة: المطبعة السلفية، د. ت، ج ٢ ص ٣١٩.

الصديق^(١)، ويجب استحضار كل هذا في الذهن ، في تحليل الحوار الذى دار بين العباس وعلى، وتلمس غايته الحقيقية. ولم يكن أحد مع هذين الصحابين إذ تشاورا فى ذلك، ونشرهما لمضمون الحوار، لابد أنه رسالة موجهة إلى شتى شركاء الدور لترسيخ مفاهيم سياسة معينة، أبرزها: أن الرسول لم ينص على استخلاف أحد، وأن الإمارة بيد الأمة، وأن أقارب الرسول أصحاب حق فى الإمارة، شأنهم شأن غيرهم من المسلمين،، فالقراية بذاتها لاتمنحهم حقاً، فيما لو عهد إليهم رسول الله ، وأعطاهم الناس الإمارة، وهى رسالة موجهة لتؤكد من طرف خفى على أن أمر الأمة الإسلامية لن ينتهى بوفاة محمد ﷺ وأن مسارعة بعض العرب بالردة، لما علموا بمرض محمد، حرية كما يقول ابن عباس بتخصيص معنى الحديث الوارد فى الصحيحين، الخاص بعدم طلب الإمارة، لأن ذلك خاص بالظروف العادية، أما إذا تعين طلبها فلا مانع من ذلك لأن المهم هو: انتظام أمر الدين والأمة، بعد وفاة الرسول ﷺ^(٢).

وثمة موقف ثان سبق اجتماع السقفة مباشرة، ربما تزيد أهميته عن الموقف الذى استعرضناه آنفاً، وهو ما يرويه ابن عباس من أن الرسول ﷺ قال، قبيل وفاته بلحظات: "إئتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى أبداً" فقال عمر وبعض الصحابة: "إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع وعدنا القرآن يكفيننا كتاب الله"^(٣) وبعد أن قال عمر ذلك، قال بعض الصحابة: يا رسول الله، "أنا نيك بما طلبت؟" فقال ﷺ: "ذرونى فما أنا فيه خير مما تدعوننى إليه". فقال على، وقد خشى أن تفيض روح الرسول، ﷺ، إلى بارئها، قبل المجئ بالدواة والصحيفة: يا رسول الله: "إنى أحفظ ذراعاً من الصحيفة"، فأخذ الرسول يوصى بالصلاة، ومالكت أيمان المسلمين، والزكاة، وأهل الذمة، وشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله، وأوصى بإخراج المشركين من جزيرة العرب، فلا يجتمع فيها دينان، وأوصى بإجازة الوفد^(٤).

وثمة خمس ملاحظات أولية، يجب التأكيد عليها، قبل محاولة فهم المغزى الحقيقى لهذا الموقف، واستخلاص دلالاته السياسية:

أولها: توصية الرسول بهذه الأمور، دليل على أنه لم يكن يهجر، ولم يكن المريض قد استبد به، إلى حد يمنعه من إتمام تبليغ أمر ما، بقى من رسالته.

وثانيها، أنه حدث خلط ، بشكل مؤكد، بخصوص الكتاب الذى طلب رسول الله فى

(١) ابن كثير، البداية والنهاية فى التاريخ، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٣٢، ج ٢٥.

(٢) انظر: تفسير ابن عباس، على هامش: الجمل، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٢٤ - ٥٣٥، وسند ابن عباس فى ذلك، هو: طلب سيدنا يوسف الإمارة، لما تعين عليه بحكم الظروف القائمة طلبها، يوسف ٥٥.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٢، الطبرى، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٩٤ ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥ ص ٣٢٨.

(٤) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٢، ود. مصطفى حلمى، نظام الخلافة بين.....، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٣.

هذا الموقف كتابته، وبين الكتاب الذي كان قد أراد كتابته لأبى بكر بالعهد إليه، ثم عدل عنه لعلمه أن الصحابة لا يعدلون بأبى بكر أحداً، وهو الموقف الذى أفاد بذاته إمكانية أن يعهد الإمام لمن يخلفه، إذا خاف انتشار الأمر، واختلاف الأمة، وإمكانية أن يدع الإمام أمر تعيين خلف له، لتتولد الأمة مباشرة، وبلا توجيه صريح، أو ضمنى، حالة عدم خوف الاختلاف. (١).

وثالثها، أن بعض الباحثين وقعوا فى وهم فى التفسير بخصوص الكتاب الذى أراد الرسول كتابته. من ذلك، تفسير السبب فى عدم كتابة الكتاب، بالحرص على أن تظل القوانين الإسلامية مرنة، حتى تعطى مرونتها الفرصة للعقل للتفكير، وللجماعة أن تشكل نظمها وأوضاعها بحسب المصالح المتعددة. (٢).

ومن جهة أخرى، فإن النتيجة التى توصل إليها ذلك الباحث، وشاركه فيها كثير من الباحثين، لم تضع فى الحسبان نوعية الصحابة الذين كانوا بجوار الرسول، فى تلك اللحظة السابقة، على وفاته مباشرة. (٣).

وهذا كله دليل على أن الكتاب الذى ألمح إليه الرسول ﷺ، لم يكن أمر دين ورسالة، ولا تقييد للأمة، بقواعد تحد من حركتها، أو تزيد منها. ولقد أكد ابن حزم على هذا المعنى، حيث قال: "لو كان هذا الكتاب من واجبات الدين، ولوازم الشريعة، لما أثناه عنه كلام عمر ولا غيره." بل ألمح ابن حزم إلى أنه غير متأكد من أن هذا الكتاب، هو ذاته الذى أراد الرسول أن يكتبه فى استخلاف أبى بكر، فقال: "لم يكن والله أعلم الكتاب

(١) الطبرى تاريخ، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٩٢ - ١٩٤ روضح مما أخرجه مسلم، عن عائشة، أن تفكير الرسول فى كتابة عهد لأبى بكر، ثم عزفه عن ذلك، موقف سابق لموقف طلب كتابة كتاب قبيل وفاته. والدليل على ذلك، بسيط، ويدهى: أن الرسول صرح فى الحالة الأولى بمضمون ما كان يريد كتابته. أما فى الثانية، فلم يفصح عن مضمون ما كان يريد كتابته، كما أنه لم يرو فى الموقف الثانى، أن الرسول تراجع من تلقاء نفسه عن كتابة الكتاب، عبد الملك العسافى المكي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٢) والمجب أن يصل الباحث لهذه النتيجة، مع ذكره، أن ثمة ما يشعر بأن الصحابة قد تباحثوا فى أمر الكتاب، مما يعنى أن موقفهم لم يكن عفويا، علاوة على أنه لم يلاحظ ما قاله الرسول: «أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى أبدا» فكيف يؤدى كتاب من شأنه منع الضلال، إلى تقييد الحركة، وإلحاق الضرر بمصالح الأمة؟ وحتى لو افترضنا - جدلا - أن الكتاب كان خاصا بالعهد لأبى بكر، كما جاء فى مراجع عديدة، من بينها: سيرة ابن هشام، وتاريخ الطبرى، فماذا فى ذلك مما يقيد الجماعة بقوانين جامدة؟ د. ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٧، ابن هشام مرجع سابق، ج ٤ ص ٣٢٥، الطبرى، تاريخ، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٩٤ ابن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٣٩.

(٣) فهم بالقطع صفوة الصحابة الحريصون على كل ما يبعد الضلالة عن الأمة، ويعلمون أن كل ما تنازع فيه المؤمنون من المسائل جليها، وخفيها، وديقها، وجليها، إنما يرد إلى كتاب الله، وسنة رسوله، ويعلمون أن مجرد رفع أصواتهم فوق صوت النبى، سبب لاحباط أعمالهم، ومن المستبعد بالكلية، أن يقدموا آرائهم على رأيه، أو حتى أن يدلوا برأى، مالم يكن المجال، هو: الرأى، والمشورة، وليس الوعى، وهم أطوع للرسول من كل شىء. لا يذهبون مذهباً، إذا كانوا معه، إلا يابته. ابن القيم، اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩ ج ١ ص ٥٢ - ٥٧، سورة النور، ٦٢، الحجرات: ٢.

(دون أن يجزم)، الذي أراد الرسول ﷺ، أن يكتبه فلا يضل بعده، إلا في استخلاف أبي بكر (١) وهو قول مردود، أيضاً، على ابن حزم، ذلك أن أبا بكر إستخلف بالفعل. ويؤكد الواقع، كما سيبين في ثنايا هذا البحث، أن ذلك لم يحل دون وقوع كثيرين في الضلالة، من الباطنية والشيعة، وغيرهم.

ورابعها: أن وفاة الرسول ﷺ لم تكن حدثاً مفاجئاً. والأدلة على ذلك كثيرة. فلقد نقلت آية سورة آل عمران، التي استند إليها أبو بكر، في تأكيد وفاة الرسول ﷺ، الفكرة الإسلامية المرتبطة بذات النبي، وكأنها مجسدة في شخصه، من عصر الشئ والشينية، إلى عصر الفكرة المجردة. وهذه الآية الكريمة نزلت بعد موقعة أحد (٢). وارتبط ذلك بدعوة المنافقين، إلى شخصنة الدعوة الإسلامية، بمناذاتهم بالرجوع عن الدين الإسلامي، لما أشيع أن محمداً قد قتل، فجاءت الآية الكريمة، تبين أن الرسالة تبقى بعد وفاة الرسول وهو، شأنه شأن الرسل السابقين، ليس معبوداً، حتى إذا مات، أو قتل انقلب أتباعه، على أعقابهم، بالرجوع إلى الكفر (٣).

وأكدت مواقف عديدة، في الفترة الأخيرة، من حياة الرسول ﷺ، أنه سوف يموت قريباً. ففي الصحيحين، أن رسول الله ﷺ خطب الناس، وقال: "إن عبداً خيرته الله بين الدنيا، وبين ما عنده فاختار ما عنده". فبكى أبو بكر، لعلمه أن هذا نعى من جانب الرسول، لنفسه، إلى الأمة (٤) ولما نزلت آية إكمال الدين، وإتمام النعمة، قبيل وفاة الرسول ﷺ فهم الصحابة، خاصة أبو بكر وعمر، أنها نعى لرسول الله (٥) ولما نزلت سورة النصر، ذكر الرسول أن الله نعى إليه نفسه، وظهرت علامات تدل على قرب وفاته، بإتمام تبليغ الرسالة وأداء الأمانة (٦). ثم إن الرسول مرض، وغلبه الوجع، وتبين العباس أنه مريض مرض الموت في الراجح (٧).

وكان الصحابة يتحركون في مواجهة هذا الموقف، أمام شركاء للدور، يريدون هدم الدين بالحيلة، والمكيدة، إن لم يتمكنوا من المواجهة المباشرة فحينما توفي الرسول قال راهب بالحيرة، لكعب بن عدى: « غلبت الروم العرب ». فقال له : « لقد ماتت رسل من قبل محمد، واستمرت أديانهم وإن الله مظهر دينه على الدين كله » (٨) . وزعم البعض،

-
- (١) ابن حزم، جوامع السيرة، مرجع سابق، ص ٢٦٤.
 (٢) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، مرجع سابق، ص ٥٧.
 (٣) الشوكاني، در السحابة...، مرجع سابق، ص ١٦.
 (٤) المرجع السابق، ص ١٦.
 (٥) الخازن، مرجع سابق، ج ٢ الآية الثالثة من سورة النساء.
 (٦) ابن كثير، تفسير...، مرجع سابق، ج ٤ ص ٥٦٢ - ٥٦٣.
 (٧) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٤.
 (٨) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢١٨.

أن الرسول لم يموت، وإنما أراد الله رفعه إليه، كما رفع عيسى. وكان اليهود يروجون لأفكار الرجعة. ويزعمون أن فتى موسى خلد لما شرب من ماء الخلد، وأن عظام جثمان يوسف هي التي فتحت لهم طريق الخروج من التيه، لما حملوها معهم. وزعموا أن إلياس استخفى من قومه لما عصوه، فكساه الله الريش وألبسه نورا، وقطع عنه لذة الطعام والمشرب، وطار في الملائكة، فكان «إنسيا، ملكيا، أرضيا، سماويا»^(١) وقالوا لعمر «إننا نجد في كتابنا، أنك تعطي ما أعطى حزقيل، الذي أحيا الموتى»^(٢). وأثار اليهود فكرة الإمام الغائب، وردوها إلى ما قبل عهد الخليل إبراهيم، بزعمهم، أن والده أدخله السرب وهو رضيع، فخرج بعد فترة إماما يدعو إلى الله. وهي إسرائيليات يراد بها هدم الدين^(٣).

وخامسها، أن هذا الموقف ارتبط بشكل واضح، بصحابة لم يذكر إسم أحد منهم غير عمر. والملاحظ، أن لعمر موقفا يوم الحديبية، إذ راوده شيء بالغ اليسر، من عدم الرضا عن شروط الحديبية. فما لبث أن تراجع عنه، بل عمل أعمالا للتكفير عنه، وقال: «لقد صالح رسول الله أهل مكة على صلح، وأعطاهم شيئا يوم الحديبية ولو أن نبي الله، أمر على أميراً فصنع الذي صنع، ما سمعت ولا أطعت. وفي ذات الوقت، فإنه أب بسرعة، إلى الطاعة المطلقة لرسول الله، لما قال له: «أأرضى ولا ترضى يا عمر؟». وكان من بين من شهدوا على كتاب الصلح^(٤). وقرأ الرسول ﷺ: عليه سورة الفتح قراءة تثبيت، وفيها قوله تعالى «لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين»^(٥) ومن شأن شخص مثل عمر، يتعرض لمثل هذا الموقف، ويكون بمثل هذه الحساسية، أن يتردد مرة، وألف مرة، في مراجعة الرسول في كتاب مؤداه «لا تضلوا بعده أبدا». ولابد أن ثمة سبب خفي، فهمه عمر. وفي ذات الوقت، فإن عمر هو الذي أحس من كل الشواهد السابقة، وخاصة من سورة النصر، بدنو أجل الرسول، وقال لابن عباس: ما معنى هذه السورة؟ فقال له: «إنه أجل رسول الله ﷺ أعلم به». فرد عمر بقوله: «لا أعلم منها إلا ما تقول»^(٦) ناهيك عن الرؤية التي رآها الرسول، فيما أخرجه الشيخان، والتي أولها لأصحابه بأن أبا بكر يقوم من بعده، فلا يلبث إلا قليلا، ثم يتولى عمر فيقوم بدور أكبر، مؤسس على نور أبي بكر، مما

(١) الطبري، تاريخ، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٤٢ - ٤٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٣، وزعموا أن يوشع بن نون خرج من قبره بدعوة امرأة ليبين لطالوت سبيل التوبة، انظر: المرجع السابق، ص ٤٧٤، ونماذج أخرى كثيرة.

(٣) ابن كثير تفسير، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٤) الحب الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة، القاهرة: المكتبة الخديوية، د. ت، ج ١ ص ٦٤.

(٥) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٤ ص ٥٣٨، الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ١ ص ١٠٧، الفتح ٢٧.

(٦) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤١ هـ، ص ٢٤ - ٢٥.

يعنى أن وفاة عمر، فى ضوء هذه النبوة، ستتأخر عن وفاة أبى بكر، وأن وفاة الأخير، ستتأخر عن وفاة الرسول ﷺ. فلنقرأ هذا الموقف فى ظل كل هذه الملاحظات.

إن هذا الموقف لا يحتمل إلا تفسيرين لاثالث لهما:

الأول، أن يكون موضوع الكتاب. هو ذاك الذى أبلغه الرسول لعلى، لما قال له إبنى أحفظ ذراعاً من الصحيفة، إلا أن ذلك أمر مربوط عليه. ذلك أنه ليس ثمة جديد على الإطلاق فيما أوصى به الرسول فى هذا الموقف، إنما هو مجرد تأكيد، على بعض الموضوعات المحورية، التى سبق للرسول أن أرشد إليها من قبل إلى حد أن ابن كثير جمع الوصية كلها بقوله: «إنما أوصى رسول الله ﷺ قبيل وفاته باتباع القرآن» (١). وحتى مسألة إخراج المشركين من الجزيرة، لم تكن إلا تأكيداً لتبليغ سابق. دليل ذلك الحوار الذى دار بين عمر، ورؤساء أهل خيبر، إذ قالوا لعمر: «أتجلينا وقد أقرنا محمد؟» فقال عمر: «أترؤى نسيت قوله: «كيف بكم لو قد رقصت بكم القلوص نحو الشام ليلة بعد ليلة؟ فقال كبيرهم: «إنما كانت هزيلة من أبى القاسم» فقال له عمر: «كلا، والذى نفسى بيده، إنه لفصل، وما هو بالهزل» (٢).

والثانى أنه لما طرح رسول الله ﷺ طلبه الدواة، والصحيفة، لكتابة الكتاب، أوضح للصحابة أنه أمر مشورة، فتشاوروا وتباحثوا، فوجدوا أن الرسول ﷺ قد قال: «تركتم فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلوا بعدى أبداً: كتاب الله وسنتى» (٣). وأن فى أيديهم القرآن الكريم، الذى وصفه ابن عباس. بأنه: «المهيمن الأمين، أمين على كل كتاب قبله، وشهيد عليه، مؤتمن عليه وكاشف لصريحه، وما دخل عليه من تحريف» (٤). وعلموا أن النبى ﷺ قال: «ما من نبى إلا أعطى مأمثله آمن عليه البشر. وإنما أوتيت وحياً أوحاه الله إلى، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة» (٥). وتذاكر الصحابة قول رسول الله: «أتانى جبريل، فقال: يا محمد إن أمتك مختلفة بعدك - قال - فقلت له: «فأين المخرج يا جبريل؟ قال: «فى كتاب الله. به يقصم الله كل جبار، من اعتصم به نجا ومن تركه هلك، قول فصل ليس بالهزل، لا تخلق الألسن عجائبه. فيه نبأ من كان قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما هو كائن بعدكم» (٦).

فى أيدي المؤمنين، إذًا، عند طرح هذا السؤال، حسب قول ابن عباس «ما بين

(١) ابن كثير، فضائل القرآن، ذيل: تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج ٤ ص ٦١٠.

(٢) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار اقرأ، ٩، ١٩٨٤، ص ١٢.

(٣) د. يوسف القرضاوى، كيف نتعامل مع السنة النبوية، القاهرة: اللواء للطباعة والنشر، ١٩٩٠، ص ٢٣، ص ٥١.

(٤) ابن كثير، فضائل القرآن، مرجع سابق، ص ٥٧٩.

(٥) روى مسلم، والنسائى، انظر: المرجع السابق، ص ٥٨١.

(٦) روى أحمد، عن على بن أبى طالب مرسلاً من طريق الحارث بن الأعور، ورجح ابن كثير أن يكون من كلام الإمام على.

إلا إن له شاهداً عن النبى، من طريق عبدالله بن مسعود، انظر: المرجع السابق، ص ٥٨٢.

الدفتين، أى : القرآن، والسنة مفسرة له، ومبينة وهى تابعة له، وهو المقصود الأعظم». وأساس حجية السنة هو : البيان القرآنى الداعى، للزوم رعايتها، والمحافظة عليها، فى مواضع كثيرة، منها: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وحل أى نزاع إنما هو بالرد إلى الله ورسوله، أى إلى الكتاب والسنة^(١).

وفى ضوء كل ذلك، أدرك الصحابة أن بحوزتهم، بالفعل، ما يكفل حالة التمسك به، أن لا يضلوا أبداً بعد رسول الله ، وعلموا، من ثم، أن طلب الرسول ﷺ ما هو إلا اختبار لهم، لتبين مدى مستوى النضج الذى وصلت إليه الأمة^(٢)، وكان أمامهم إجابتان على طلب الرسول. أولاها، بالغة الإيجاز، وتتمثل فى قوله تعالى : وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ^(٣) والآخرى أكثر تفصيلاً وقوامها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٤).

وبلغة أخرى، كان أمام الصحابة أن يجيبوا على طلب الرسول ، بقولهم : بأن بحوزتنا بالفعل ما يحميننا من الضلال وهو: كتاب الله وسنتك، أو أن يقولوا بحوزتنا كتاب الله، فحسب. وحيد الصحابة الإجابة الثانية الموجزة، لأنها غاية فى السمو فى تأكيد بشرية الرسول وفيها تمهيد، أى تمهيد، لتأكيد عدم ارتباط استمرارية الدعوة الإسلامية بحياة الرسول، أو وفاته، خاصة وأنه يعالج أنفاسه الأخيرة، فضلاً عن التأكيد على أن كل طاعة، بما فيها طاعة رسول الله إنما هى تابعة لطاعة الله تعالى، ومنبثقة عنها^(٥). وبين رسول الله ما أجمل الله فى القرآن، وأوضح سبيل تطبيق أحكام

(١) الإمام النوى ، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٣٧ ، الحشر ٧:

(٢) وجاء فى حاشية السندى أن طلب النبى كتابة كتاب « لا يفضل المسلمون بعده» قد يكون اختياراً من الرسول للصحابة، هدى الله عمر لمواده منه، فالأمر كان أمر مشورة، لا تكليف، وفهم عمر أن معنى « لا تغفل من بعدى» هو: ألا يجتمعون على ضلالة، وليس معناه ألا يفضل أحد منكم، وعلم أن ذلك حاصل للأمة بالفعل، لقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على ضلالة، وكان الكتاب مجرد زيادة احتياطاً فى الأمر، وترك الرسول له دليل على أنه لم يكن يتوقف عليه شئ من أمر الأمة . انظر: السندى، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٢ - ٣٤. انظر أيضاً: فى أبعاد معنى عدم اجتماع الأمة على ضلالة: الإمام الجوينى، غياث الأمم.....، مرجع سابق ، ص ٣٤ ، ٣٥.

(٣) الشورى: ١٠.

(٤) النساء : ٥٩.

(٥) ذلك أن كل من كان حول مكة من العرب، لم يكن يعرف الإمارة، وكانوا يأنفون من أن يعلى بعضهم بعضاً طاعة الإمارة. فلما دانوا لرسول الله ﷺ بالطاعة، لم يكونوا يرون أن ذلك يصلح لغير رسول الله ﷺ ، فأراد الله أن تتجرد الطاعة عن الشخصية، فلا أحد يطاع لذاته إلا الله وبين لهم أن الفرض على المسلمين اتباع أمره بالمثل، فإن طاعتهم لأولى الأمر منهم ليست طاعة مطلقة، بل طاعة مستثناة فيما لهم، وعليهم. فإن وقع نزاع فليرد إلى كتاب الله، وسنة رسوله . الإمام محمد بن إدريس الشافعى، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، البابى الطبى، ١٣٠٩ هـ ، ص ٧١ - ٨٨.

الله وحدوده، وسن فيما ليس فيه حكم قرآنى مما أسنده الشارع إليه « وإنك لتهدى إلى صراطٍ مُستقيم، صراط الله » وهو ما أكدته حديث أبى رافع عن رسول الله : « لا ألفين أحداً متكناً على أريكته، يأتية الأمر من أمرى، مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه»^(١)

وتكشف ملابسات الموقف أن قول بعض الصحابة، ومن بينهم عمر، « عندنا كتاب الله، يكفينا كتاب الله » قد حظى بالرضا من جانب رسول الله^(٢).

ويمكن أن نرجح، أن الرسول تبين أن الأمة قد بلغت من الرشد، ما يكفى لترك أمرها إليها، تدبره بكتاب الله وسنة رسوله، وأن الرسول لما أنس من الصحابة رشداً دفع اليهم أمرهم. ولو اخفقوا فى الإجابة، فإن الرسول كان سيوصيهم برد النزاع إلى كتاب الله وسنته، فلم يكن الوقت قد عاد يكفى لعملية تنشئة جديدة، وجعل الأمر لجماعة المسلمين، وليس لشخص بعينه فلم يوص لأحد، وحرص الصحابة على تأكيد أن الرسول : ﷺ لم يوص لأحد، ففى الصحيحين، شهادة عائشة، وعبد الله بن أبى أوفى، وهذيل بن شرحبيل، وطلحة، بذلك، وشهادة على نفسه بأن « من زعم أن عندنا شيئاً نقرأه ليس فى كتاب الله، وهذه الصحيفة - فيها أشياء من الجراحات وأسنان الإبل فقد كذب»^(٣) وبذا التزمت الأمة بكتاب الله، وسنة رسوله، خاصة وأن عمر، الذى تولى الإجابة، كان مذهبه أن لم يكن لرسول الله رأى إلا ما أراه الله^(٤)

ب - أما الإجراء السياسى الثانى فهو : قيام الصحابة بدورهم، كفريق، عبر آلية تبادل الأدوار، لتأكيد وفاة الرسول وحماية الأمة من خطر أفكار الرجعة وكيد أهل الكتاب والمنافقين، ويحرص الصحابة فى سيناريو معالجة هذا الموقف، على أن يخاطبوا شركاء الدور على قدر عقولهم. يخطر عمر سيفه، وهو كما تأكد سلفاً بأدلة جملة، كان على يقين من أن الرسول سيموت قبله، ويقول: « لا أسمع أحداً يقول إن محمداً قد مات، ولكنه أرسل إليه كما أرسل إلى موسى بن عمران فلبث عن قومه أربعين ليلة » ومعروف أن موسى ذهب إلى مناجاة ربه سليمان، صحيحاً بجسده، وروحه، واستخلف أخاه هارون إلى حين عودته، وها هو جثمان الرسول مسجى أمامهم، فالأمر لا يعدو أن يكون إحداث هزة عنيفة، بإثارة دعاوى محتملة للخصوم، توطئة لدفع خطر

(١) المرجع السابق، ص ٨٩ - ١٠٦، الشورى: ٥٢.

(٢) بدليل أنه - كما قال ابن كثير - أتبع ذلك بالوصية بالقرآن، وقال لمن أعاد عليه طلبه : « نرونى فما أنا فيه خير مما تدعوننى إليه، ولو كان الأمر غير ذلك، وكان أمر تبليغ لما سكنت رسول الله، ولما لزمنا الكتابة، فلقد تلقى المسلمون جل السنن عن رسول الله ﷺ مشافهة، بالأساس الأول، وتمسكوا بكل حرف، بل بكل إيماء صدرت عنه، والزعم بغير ذلك يصطدم بقول رسول الله ﷺ ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه، إلا وقد نهيتكم عنه » المرجع السابق، ص ٨٨.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٥٠ - ٢٥٢.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ١ ص ٥٧.

إثارتها فيما بعد. ويقوم أبو بكر ويأمر عمر بن الخطاب بالسكوت، ويخطب في الناس أن من كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ويتلو قول الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرِّسَالُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾^(١). ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يتلقف الصحابة كلهم هذه الآية الكريمة، ولا يسمع أحدٌ، حسب قول عائشة، إلا وهو يتلوها، في كل أرجاء المدينة، في تأكيد منقطع النظير لوفاء الرسول، وإمعان في زرع الفكرة^(٢).

ويقول أحد أصحاب النبي: «كيف يموت؟ إنه مغفى عليه لا تدفنه». فيقوم العباس ابن عبد المطلب في الناس خطيباً، ويقطع خط الرجعة على التقولات في هذه القضية. ويسأل: «أيها الناس هل عند أحد عهد من رسول الله في شأن وفاته؟» فيقولون: لا مؤكدين براءتهم من كل من يزعم ذلك فيما بعد. فيقول العباس: «الحمد لله أشهد أن رسول الله ذاق الموت، ولقد أخبره الله بذلك، وهو بين أظهركم، فقال: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»^(٣).

ويؤدي المسلمون صلاة الجنازة على جثمان الرسول ﷺ أرتالا بلا إمام مؤكدين مرة أخرى، أن الرسول لم يستخلف أحداً، ولم يعهد بالأمر إلى أحد من بعده، إلا الأمة ممثلة في العناصر القادرة، على استنباط أنسب الحلول، لما يعتري الجماعة الإسلامية من أمر الأمن أو الخوف، ويصل إلحاح الصفوة على استخدام هذه الآلية، إلى ذروتها، بوقوف معن بن عدى الانصاري يقول: «والله ما أحب أني مت قبل رسول الله، حتى أصدقته ميتاً، كما صدقته حياً»^(٤). ويستفاد من موقف عمر، قاعدة عدم عصمة أصحاب محمد، من بعده من الخطأ، حتى لو كانوا من المبشرين بالجنة، أو من أهل بيعة الرضوان (٥).

وتواترت أحاديث عن النبي في عصمة الأمة، وكونها لا تجتمع على ضلالة، وفي

(١) آل عمران: ١٤٤.

(٢) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين، مرجع سابق، ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) انظر: الزمر: ٢٠. وانظر أيضاً: محمد بن عمر الواقدي، المغازي، كلكتا: مطبعة بيست ميشت، ١٨٥٥، ج ٥ ص ٣٣٦.

(٤) المرجع السابق، ج ٥ ص ٣٣٦.

(٥) فهم بشر، يخطئون ويصيبون، والعيب ليس هو الخطأ، وإنما المهم، هو: أن يفي المرء إلى الحق، فيحرص عمر على التصحيح، رغم أن الموقف كان قد تبين وإلحاح وكثافة، فيعلن على رؤوس الأشهاد: «كنت قلت لكم بالأمس مقالة، ما كانت في كتاب الله، ولا كانت عهداً عهده إلى رسول الله. ولكن كنت أرى أن رسول سيدبر أمرنا ويكون آخرنا. ومرة أخرى، يبين عمر أن القول الفصل في مسألة، ما، هو كتاب الله، وسنة رسوله. وقد رأينا من قبل، أنه علم أنه يموت بعد رسول الله، ولكنها معارضة السياسة يقول عمر: «إن الله أبقي فيكم كتابه الذي هدى به رسوله. فإن اعتصمتم به، هداكم الله، لا هداه الله إليه» الشوكاني، أمضاء الشريعة، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

التسوية بين أول الأمة، وأخرها، في فضل العمل، وأن طائفة من الأمة لا تزال ظاهرة على الحق، حتى يأتى أمر الله (١). وتحدد المعنى الحقيقي، للزوم جماعة المسلمين بامتنال ما عليه جماعتهم من التحليل، والتحريم، والطاعة فيهما. فمن قال بما تقول به جماعة المسلمين، فقد لزم جماعتهم. ومن خالف ما تقول به، فقد خالف جماعتهم (٢). وبهذا تأصلت قاعدة حتمية العمل كفريق في إقامة كتاب الله، مع التسليم بجواز الخطأ على القائمين بالأمر، ولزوم النصح لهم، بالتالي، ومساءلتهم، ومراقبتهم.

وتبقى نقطة أخيرة، يلزم الإشارة إليها قبل دخول السقيفة، ألا وهي: أن ثمة فرق شاسع، بين كون الرسول ﷺ لم يوص لشخص بعينه بالخلافة من بعده، وبين كون القرآن، والسنة، قد احتويا على أصل الخلافة كنظام، وعلى كل القواعد الموضوعية دقيقتها، وجليلها، المتعلقة بنظام الخلافة. والدلائل على ذلك تفوق الحصر، يكفي التمثيل لها. فلقد شهد عالم اجتماع معاصر بأن آية واحدة - الآية ٣٦ من النساء - اشتملت على جميع عناصر تماسك المجتمع وتراحمه، وإبعاد أسباب التفكك والشر عنه (٣). ورأى عالم آخر، أن كل عناصر السياسة الشرعية، متضمنة في آيتين فقط، من سورة النساء (٤).

وبالجملة، وبدون دخول في تفاصيل، يكفي أن نسوق دليلا قاطعا في البرهنة على هذه القضية، من واقع أمر الله برد كل اختلاف، وكل تنازع في الأمر، إلى الله ورسوله. إذ لو لم يكن في كتاب الله، وسنة نبيه، بيان حكم كل ذلك، لما كانا كافيين، ولما أمر الله بالرد إليهما إذ من الممتنع أن يأمر الله بالرد عند النزاع، إلى شيء لا يوجد عنده فصل النزاع (٥). وتلزم الإشارة كذلك، إلى أن الرسول ﷺ أمد الصحابة بتوجيهات، ليس في نظام الحكم فحسب، بل في كيفية مجابهة أمور مستقبلية تنبأ بها الرسول ﷺ الذي أوتى القرآن ومثله معه. ويكفي التمثيل لها، بما رواه أبو هريرة مرفوعا: «تعوذوا بالله من رأس السبعين، ومن إمارة الصبيان»، وحديث سمرة في الصحيحين: «لا يزال هذا الأمر عزيزا، ينصرون على من ناوأهم عليه، اثني عشر خليفة، كلهم من قريش» (٦) كما أن الرسول بين للأمة، أنساق نظام الخلافة بكل جلاء، وتكفي الإشارة إلى ما رواه ابن عمر، عن رسول الله ﷺ: «كلكم راع، وكل راع مسئول عن رعيته».

(١) السيوطي، الاضرار المتأثرة...، مرجع سابق، ص ١١٦، ١٢٤.

(٢) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص ٤٧٥ - ٤٧٦.

(٣) د. عبد الهادي الجوهري، دراسات في علم...، مرجع سابق، ص ٦١.

(٤) النساء: ٥٨، ٥٩. وانظر أيضا مقدمة: ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: محمد

إبراهيم البنا، محمد عاشور، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧١.

(٥) محمد علي الشوكاني، فتح القدير، القاهرة: البابي الطبلي، ١٩٦٤ ج ١ ص ٤٤٥.

(٦) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٢٣ الهيثمي، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٢٠.

الإمام راع ومستول عن رعيته، والرجل فى أهله راع ومستول عن رعيته، والمرأه راعية فى بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته، والخادم راع فى مال سيده ومسؤول عن رعيته. وكلهم راع ومسؤول عن رعيته (١). فالحديث أشرك، كل فرد مكلف، فى التسمية، أى فى الوصف بالراعى. ورعاية الإمام هى: حياطة الشريعة بإقامة الحدود، والعدل فى الحكم. ويتم بنصبه والسمع والطاعة له اجتماع الكلمة، ويكون للناس نظام (٢). ورعاية الرجل أهله: سياسته لأمرهم وإيصالهم حقوقهم، ورعاية المرأة: تدبير أمر البيت والأولاد، والنصيحة للزوج. ورعاية الخادم: حفظ ما تحت يده. فهذا الحديث، جعل كل مكلف، راعياً وحاكماً، على مرتبته. وأبان الحديث أن الراعى ليس مطلوباً لذاته، وإنما أقيم لحفظ ما استرعاه الشارع، وألزمه ألا يتصرف إلا على النحو الذى أذن فيه الشارع. ويدخل فى الحديث الشخص المنفرد الذى لازوج له ولا خادم، ولا ولد، فهو راع على جوارحه، وقواه وحواسه، فهى رعيته. ولا يلزم من الإتيان بكونه راعياً، أن لا يكون مرعياً، باعتبار آخر. وقد أخرج ابن حبان هذا الحديث فى صحيحه عن أنس، وفى آخره: «إن الله سائل كل راع عما استرعاه، حفظ أم ضيع، فأعدوا للمسألة جواباً. قالوا: « وما جوابها؟ قال: « أعمال البر» (٣). فنظام الخلافة، يبدأ بالفرد الواحد المكلف، فى مواجهة نفسه، وتتصاعد أنساقه حتى نصل الى رأس الدولة. والقائم على كل نسق، راع لذلك النسق، والنسق، ذاته، راع له بحيث يغنى الإمام راعياً للأمة، والأمة راعية له. وليس لأحد فى هذه الخلافة، بعيداً عن الإنسان فى مواجهة نفسه، سلطان إلا على الظاهر، أما السرائر فهى إلى الله وحده (٤).

والحساب على الأداء ليس فى الدنيا فحسب، بل إن الله سائل كلاً عما استرعاه يوم الحساب، وأداة القيام بالخلافة على وجهها هى إلزام البر (٥).
فلنتحرك من هذا المبدأ إلى سقيفة بنى ساعدة.

ثانياً - الخبرة السياسية للسقيفة : من الخطأ البين، النظر إلى ما حدث فى السقيفة، فى ضوء عوائد العرب قبل الإسلام، بحكم أنها لم تضم فى ذلك الاجتماع إلا صفوف الأنصار والمهاجرين، وهم أعمق الأمة علماً، وأقلهم تكلفاً، وأكملهم فطرة، وأصفاهم أذهاناً، شهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد رسول الله ﷺ وأثنى الله عليهم فى القرآن والتوراة، والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ، من الفضل ما

(١) أخرجه الشيخان ، انظر : الإمام النووي ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ٦١ ، ص ١٢ .

(٢) انظر القرطبي ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٣) زكى الدين عبد العظيم المنذرى ، الترغيب والترهيب فى الحديث الشريف ، تحقيق : محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة الجمهورية . ١٩٧٠ ، ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٤) النووي ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ٧٨ .

(٥) الجلالين ، مرجع سابق ، ص ٢٤ البقرة : ١٧٧ .

ليس لأحد بعدهم. وعلموا ما أراد رسول الله عاماً، وخاصاً، وعزماً، وإرشاداً. وعرفوا من سنته ما دق وما جل (١). وكان فيهم من يقدم على قتل عمه في الحرب ويقول: « أنت عمى والله ربي » وهم قوم أدركوا جوهر الدين وتمثلوه منذ أمد بعيد سابق على اجتماع السقيفة (٢) وكانت الردة، علاوة على ذلك كله، قد شملت معظم أنحاء الجزيرة، عدا قريش، وثقيف، وبعض تميم، وتوقفت هوازن (٣). يلزم، إذاً أن نستصحب هذا كله، في رصد، وتحليل، ما جرى في السقيفة.

١- رصد ما جرى في السقيفة: بمجرد أن أكد الصحابة وفاة رسول الله، نبه أبو بكر الصديق، المسلمين إلى أنه لا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، « رجل يلي أمركم، ويصلي بكم، ويقاقل عدوكم. ويقسم فياكم » فقالوا له: صدقت، غداً نُنصب أميراً (٤).

إلا أن الأنصار، لم يقبلوا الإنتظار، وعقدوا اجتماع السقيفة على الفور، وقدموه، في ضوء ملابسات الموقف، على دفن الرسول ﷺ. وراعوا أن يكون الإجتماع مفتوحاً، لأنهم لم ينظروا إلى الخلافة على أنها مسألة وطن، وإنما على أنها قضية دين، ودعوة، وأساس إقامتها هو حماية المدينة، من أجل الدين، وليس العكس (٥). وأتوا بسعد بن عباد، النقيب الخزرجي، وكان مريضاً، فخطب فيهم، بعد أن اقترحوا أن يولوه الأمر، محتجين بأنه « لصالح المؤمنين رضا »، ويحظى بإجماع الأنصار، مما يدل على أنه لم تكن ثمة نعة قبلية، قد ظلت قائمة بين الأوس والخزرج، وأكدوا بذلك مجدداً على أن الرسول لم يعهد إلى أحد بشخصه بالخلافة من بعده.

وخطب سعد فيهم، مركزاً على سابقة الأنصار، وأنهم منعوا رسول الله حتى استقامت العرب لأمر الله، ودانت بالطاعة، وتوفى الرسول وهو راض عن الأنصار. سند طلب الأنصار الإمارة، إذاً، أو قل: مسوغ كفاقتهم، في ضوء ذلك، هو: تمرسهم في خدمة الدعوة، وقدرتهم، بالتالي، على مواصلة حمايتها، في وقت تتعرض فيه الدعوة للخطر من كل جانب.

إلا أن الأنصار لا ينسون، وهم يتشاورون، بشأن نصب أمير للمؤمنين، إخوانهم المهاجرين [شريك الدور]. فيقولون فيما بينهم: « ماذا لو أبت مهاجرة قريش؟ فقالوا: نحن المهاجرون، وصحابة رسول الله الأولون، ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلام تنازعونا هذا الأمر بعده؟ فتقول طائفة منهم نقول، إذاً، « منا أمير، ومنكم أمير » فيقول سعد

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ١ ص ٨٥.

(٢) محمد أبو زهرة، الخطابة، أصولها وتاريخها في أزمنه عصورها عند العرب، القاهرة: مطبعة العلوم، ١٩٣٤، ج ١ ص ٣٩، ابن عبد البر، الاستيعاب، مرجع سابق، ج ١ ص ١٠٦.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٨٥٧ - ٨٥٨.

(٤) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، بغداد: مكتبة المثنى، د. ت، ص ٤٧.

(٥) د. علي حبيبة، مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١.

ابن عبادة، رافضا هذه الفكرة: « هذا أول الوهن»، فلا ينبغي أن يكون للجماعة أكثر من رأس واحد^(١).

ويعد أن حدث كل هذا، جاء أحد الصحابة إلى عمر، وأبلغه باجتماع السقيفة فأسرع إلى أبي بكر، وكان عند رسول الله ، واصطحبه في ثلة من المهاجرين إلى السقيفة. فقابلهم الأنصار: عويم بن ساعدة، ومعن بن عدي، وهما كما وصفهما عمر: « رجلا صدق» وقالوا: « ارجعوا، فإنكم لن تخالفوا، ولن يؤتى بشيء تكرهونه، فارجعوا، وأبرموا أمركم»^(٢)، الأمر الذي يدل على أن اجتماع الأنصار بالسقيفة، لم تكن غايته الوصول بالفعل إلى تقديم سعد، على أبي بكر، وإنما هو اجتماع يرمى إلى تأصيل مفاهيم معينة بشأن الخلافة، كما سيبين بشكل أوضح فيما بعد.

وتماما، وكما فعل الأنصار، يقيم أبو بكر، دعوى أهلية المهاجرين الأولين لولاية الأمر، على يسوق قدمهم في الإيمان، والتضحية في سبيل الدعوة، وفي ذات الوقت، فإنه يعترف بحق شريك الدور [الأنصار] كاملا، ولا يترك شيئا أنزل في القرآن في الأنصار، ولا ذكره رسول الله ﷺ من شأنهم، إلا ذكره، ثم يتوجه بحديثه إلى سعد، ويقول: « لقد علمت أن الرسول قال: لو سلك الناس واديا، وسلكت الأنصار واديا، لسلكت وادى الأنصار، فأنتم من لا ينكر فضلكم في الدين ولا سابقتكم، ورضيكم الله أنصارا لرسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، وليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم. ولقد علمت يا سعد أن رسول الله قال، وأنت قاعد: «قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم»^(٣). فيقول له سعد: «صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء»^(٤). ويرد أبو بكر بقوله: «نحن الأمراء، وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة، ولا تقضى بوزنكم الأمور»، مؤكدا مبدأ المشاركة في السلطة بين الفريقين، ثم يوجه إشارة إلى العرب، فيقول: « لم تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش»، وذلك لتمهيد عقول العرب، ليس لقبول إمرة قريش كقبيلة، وإنما لقبول إمرة « هذا الحى من قريش»، أى المهاجرين الأولين^(٥)، مؤكدا أن أساس الإمارة، هو: إقامة أمر الدين، وأمر الدنيا، لكنه يراعى عقلية عامة العرب [كشريك الدور] فيبرر توقعه لطاعتهم لإمرة المهاجرين، بأنهم « أوسط العرب دارا ونسبا،

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٣٦.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٤٥.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٢١.

(٤) أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢٩.

(٥) الطبري تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٥٠، السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق ص ١١٠ - ١١١.

الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق ج ٢ ص ٢.

وأفصحهم أسنة، وأكثرهم شحمة في العرب»^(١)، متحدثا بنفس لغتهم، في سعيه للتوافق.

٢- مبدأ وحدة الخليفة: وهنا يطرح الحباب بن المنذر فكرة: « منا أمير ومنكم أمير» ويدل من أن يستند عمر، وأبى بكر، في دحض هذه الفكرة إلى ما جرى عليه الأمر في عهد رسول الله من أن يكون الأمير واحداً، لقوله ﷺ لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض، إلا أمروا عليهم أحدهم»، وما جرى عليه العمل في عهد الرسول من تعيين أمير واحد، لكل جماعة ولكل قبيلة، ولكل سرية، مما يتعين معه ضرورة أن يكون الخليفة واحداً، والقاضي واحداً والأمير واحداً، وهو ما طبقه الرسول ﷺ منذ بداية العلاقة بينه وبين الأنصار أنفسهم، لما عين أسعد بن زرارة نقيبا على نقباء الأنصار، وأخذ منه البيعة، بحيث يرأس كل نسق رئيس واحد، ويكون رأس النظام شخصا واحداً^(٢).

بدلا من ذلك، لم يثر الشيخان هذه النصوص، وإنما ذكرا الحكمة منها. فدفع أبو بكر بأنه لا يحل أن يكون للمسلمين أميران، لأن ذلك يفضي إلى « تفرق الجماعة والتنازع وظهور البدعة، وترك السنة»، مشيرا من طرف خفي إلى النص^(٣). أما عمر فأوضح أن إقامة أميرين بمثابة: وضع قوة، في مواجهه قوة أخرى، مما يفضي حتما إلى التنازع. وقال: « هيهات أن يجتمع اثنان في قرن، سيفان في غمد واحد لا يصطلحان».

ويتدخل بشير بن سعد الأنصاري، ويقول: «إنا والله لئن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، فإننا ما أردنا به إلا رضا الله وطاعة نبيه، والكدر لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك. ولا أن نبتغي به من الدنيا عرضا، فإن الله ولى النعمة علينا بذلك. ألا أن محمداً من قريش، وقومه أحق به وأولى. وأيم الله، لا يرانى الله أنأزعهم هذا الأمر أبداً. فاتقوا الله، ولا تخالفوهم، ولا تنازعوهم. ويقول أسامة بن زيد: « كان رسول الله من قريش، وكنا أنصاره، فليكن الأمير من قريش، ولكن أنصاره» .

وهكذا توحدت وجهات النظر تماما، فضلا عن وضع الإمارة في محلها الصحيح كمسؤولية، وليست بأى حال مغنما.

فقال أبو بكر: « هذا عمر، وهذا أبو عبيدة. فأيهما شئتم فبايعوا»، وأرسى بذلك مبدأ إمكانية تعدد المرشحين للإمارة، وحتمية اختيار واحد منهم فقط. فضلا عن التأكيد على أن الرسول لم يعهد إلى شخص بعينه بالخلافة، وأن البيعة هي طريق

(١) الكاندهلوى ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٢ .

(٢) ابن تيمية السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣) الكاندهلوى ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١ .

نصب الأمير، ويبدى عمر استعداداه لمبايعة أبى عبيدة، مؤكدا أيضا ما أراد أبو بكر تأكيده. فيعزف أبو عبيدة عن القبول مبينا أن أساس البيعة، هو: قبول الطرفين، ويقول: « والله لا نتولى هذا الأمر على أبى بكر، فإنه أفضل المهاجرين، وثانى اثنين إذ هما فى الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة » فتقول الأنصار: « معاذ الله أن نتقدم على أبى بكر »^(١) ويبسط أبو عبيدة يده ليبيع أبى بكر، مبينا أن الإمارة، تعطى ولا تطلب، فيسارع بشير بن سعد، ويحرص على أن يكون أول من يبيع أبى بكر قبل عمر وأبا عبيدة، ويقول له الحباب بن المنذر: « أنفست على ابن عمك الإمارة؟ » فيقول: لا، والله، ولكن كرهت أن أنازع قوما حقا جعله الله لهم، ويتوافد الأنصار الذين لم يكونوا فى السقيفة لمبايعة أبى بكر، قبل أن يخرج منها فى إقبال شديد، لا يدع مجالا للشك، فى أن ما حدث بالسقيفة كان مجرد حوار سياسى تلقائى أريد به تععيد أسس نصب الخليفة^(٢).

ولكن سعد بن عباده أصبر على عدم البيعة لأبى بكر لغاية معينة، سوف نتضح فيما بعد،

٣- جوهر البيعة:

ولكن ما هو جوهر «البيعة» التى هى علامة مظهرية لتولى أمر الخلافة؟

بيعة الإمام هى عهد على الطاعة بأن يعاهد المبايع أميره على أن يسلم له النظر فى أمر نفسه، وأمور المسلمين، والسمع والطاعة فيما يستطيع، فى العسر، واليسر، والمنشط، والمكره، وعدم منازعة الأمر أهله، وقول الحق، وألا يخشى فى الله لومه لائم، وذلك فى مقابل: تعهد من المعقود له، يتثمل فى: العمل بالقرآن والسنة^(٣).

وإذا كان الإسلام، بذاته، يفرض على المسلم التعاون على البر والتقوى، وإعمال القرآن والسنة، فإن أساس الطاعة للأمير ليس هو: بيعة الخلافة، وإنما الإسلام ذاته، بوصفه ملزما لمن بايع، ومن لم يبايع^(٤)، ويوضح الشهرستاني هذه الفكرة، بدفعه مقولة أن الإجماع فى نصب الإمام إيجاب على الإمام من جهة المجتمعين، وذلك لأن الإيجاب ليس مقصورا على من صدر منه الإجماع، بل إن المعلوم بالضرورة، أن الصحابة إذا أجمعوا على أمر، فإنه لا يحصل منهم الإتفاق عليه، إلا بنص خفى قد تحقق عندهم، إما فى ذلك الأمر بعينه، وإما فى أن الإجماع حجة.

(١) منير العجلاني، عبقريّة الإسلام فى أصول الحكم، دمشق: مطبعة النضال، د، ت، ص ٨١ - ٨٢.

(٢) منير العجلاني، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٣) انظر: المتقى الهندى، منتخب كنز العمال، وبهامشة: مسند أحمد، القاهرة: المطبعة اليمنية، ١٣١٢ هـ، ص ٦٢ - ٦٨.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٣٦.

ومعنى ذلك، أن أساس حجية الإجماع ذاته على أبى بكر، هو : النص الحاكم لمن بايع، ومن لم يبايع . ولا يلزم بالتالى، أن تتم الموافقة على البيعة من جانب كل أهل الحل والعقد، وإنما يكفى مبايعة من تتحقق بهم الشوكة، ويظهر بهم انصراف القلوب، بوجه عام، إلى المشايعة والتعاون. وفى ضوء ذلك، تمت البيعة لأبى بكر، وتخلف عنها بعض وجوه الصحابة، وانعقدت بشورى أصحاب الرأى، ومن يستطيعون مواجهة المشكلات وإبداء الحلول، ثم كانت البيعة العامة^(١).

٤- السقيفة واستمرارية التقاليد السياسية للعهد النبوى:

كشفت السقيفة عن قواعد ظاهرة ومحددة لنظام الخلافة، على رأسها: تأكيد أن أمر النظام واختيار رئيس الدولة، متروك لإرادة المسلمين، يقررون بشأنه ما يلائم مصالحهم، مع التركيز على رأى العناصر البارزة، القادرة على استنباط المصلحة الحقيقية، واستقرار رأى المسلمين على حاجة الدولة الإسلامية إلى نظام سياسى يكفل استمرارية الوحدة الإسلامية والكيان السياسى الذى أنشأه الرسول ﷺ ويجعل قوته سنداً للفكرة، وأداة للدعوة إليها، مع الحرص على أن يعكس جوهر النظام السياسى بعد الرسول، ما كان سائداً فى عهده من أعمال الشورى والبيعة كركنين للنظام، واختيار من له فضل فى الدين، وغيره عليه، للقيام بأمره، وإقامة الدليل على أنه لا عبرة بالفكر، بل لبقاء له إن لم يرتبط بالتطبيق بصرامة واستقامة، الأمر الذى تجلى فى تقديم اختيار الرئيس على دفن الرسول^(٢).

وفى حين يذهب البعض، إلى القول بأن اجتماع السقيفة شهد خلافاً حول مسألة الخلافة، ويرد ذلك الخلاف المزعوم إلى مقولة أن الرسول لم يبين للصحابه الطريقة التى يتم بها الإستخلاف، ولم يحدد الشروط التى يجب أن تتوفر فى الحاكم^(٣) فإن الإمام ابن تيمية يؤكد على أنه لم يظهر نزاع فى الإمامة طيلة عهد الخلفاء الثلاثة الأول، ولم يظهر نزاع إلا ما جرى فى السقيفة، وما خرجوا منها حتى اتفقوا، ويقرر أن : «مثل هذا لا يعد نزاعاً»^(٤).

ويبدو أن القائلين بحدوث خلاف فى السقيفة، يتشككون هم أنفسهم فى إطلاق هذه الدعوى^(٥).

(١) الشهر ستانى ، نهاية الاقدام ، مرجع سابق ، ص ٤٨٨ - ٤٨٩.

(٢) محمد سليم العوا، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، القاهرة: المكتب المصرى، الحديث، ١٩٧٨ ص ٥٩ - ٥٣.

(٣) د. ضياء الدين الرئيس ، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٤) انظر فى تفاصيل ذلك ؛ منهاج السنة ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٩.

(٥) وتكفى الإشارة، إلى أن أحدهم شكك فى رأيه السابق، الناجم فى رأى الباحث عن رؤية السقيفة فى ضوء كتب التاريخ، التى تضاربت فيها الروايات، على نحو يؤدى إلى الغموض، وإغفال كتب الحديث والتفسير، الكفيلة بالإبانة عن القرائن المرتبطة بالموقف، وكشف أقرب الروايات إلى الحقيقة. آية ذلك ، أنه أشار إلى حقيقة أنه لم يسمع بعد السقيفة أن الأنصار ظلوا متجمعين كحزب، أو طالبوا بالخلافة، كما لم تظهر الشيعة إلا فى عهد على، أو على أكثر =

المطلب الثاني

خبرة ما بعد السقيفة

يتعين لرؤية ما حدث بعد السقيفة، في مجال تحديد الصيغة التي تبناها الصحابة للتوافق في مجال نصب الخليفة، وإنهاء خدمته، إيراد مجموعة من المقدمات التي تستند على قرائن سابقة، ولاحقة، لإجتماع السقيفة، قبل التعرض لرصد وتحليل تلك الصيغة.

أولاً: مقدمات أولية: تدور هذه المقدمات، حول تفسير الجوانب الخفية في السلوك

السياسي للصحابة، في اجتماع السقيفة، وبعده، إذ لابد من تفسير لمجرد تلويح الأنصار بحق في الإمارة، ولقول الحباب بن المنذر: «منا أمير ومنكم أمير»، وخاصة، وأن المجتمعين كانوا - كما سبق القول - على دراية بالغة بسنة رسول الله، القائمة على مبدأ واحدة الإمارة، ولابد من تفسير كذلك، لسلوكيات بعض كبار الصحابة، الذين ظهروا، وكأنهم على خلاف مع أبي بكر، مع وجود روايات تضعهم في صف المعارضين، وفي صف كبار المساعدين له، في أن واحد:

١- شرط القرشية : أجمع كثير من الباحثين، على أن الأنصار، أذعنوا لرأي المهاجرين، لما ذكرهم أبو بكر، بقول رسول الله : «الأئمة من قريش»^(١)، وأشاروا، في نفس الوقت إلى أن قول أبي بكر لم يرفع وجود رأي بين المسلمين، في جواز الإمامة في غير قريش، مما يعني ضرورة محاولة فهم هذه القضية - قضية: الجمع بين كون الإمامة في قريش، وبين جواز الإمامة في غيرها، وما إذا كانت السنة تبيح الجمع بينهما، أم تحول دون ذلك.

وبداية نشير إلى أن أحاديث رسول الله - كما يقول ابن القيم - لا تعارض بينها، ولا تتناقض، ولا اختلاف، فحديثه، عليه السلام، يصدق بعضه بعضاً^(٢).

ولقد أثبت الإمام السيوطي أن حديث «الأئمة من قريش» متواتر عن رسول الله، رواه أكثر من عشرة من الصحابة، من بينهم : أنس وعلى^(٣). ثم أحصى الغماري لهذا

= تقدير، في أواخر عهد عثمان، بل لم تظهر بمعناها الفنى التاريخي إلا بعد هذا الوقت بكثير، فضلاً عن أن تفسير مجريات الأحداث بردها إلى خلاف مزعم بين بنى هاشم، وبنى أمية، لا يقوم على ساق. إذ أن هاشم وأميه فرعين من أصل واحد، هو : عبد مناف، وكان في المهاجرين من هم من بنى أمية، ومن هم من بنى هاشم، وغيرهم، د . ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص ٢٩ - ٣٢.

(١) د. ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص ٦٢، مصطفى منجد، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، إشراف : د. حورية مجاهد، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥ و ص ٤٩ - ٥١.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدى خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرؤوط، قطر : مكتبة المنار الإسلامي، ١٩٨٥، ج ٣ ص ٨٢.

(٣) السيوطي، الأزمهر المتناثرة، مرجع سابق، ص ٣٤.

الحديث واحد وعشرين راوياً من الصحابة ، فوق من أحصاهم السيوطي^(١).

بيد أن ثمة أحاديث لرسول الله ، تحدد مجال جعل الأئمة من قريش. فعن علي مرفوعاً «الأمراء من قريش ما حكموا فعدلوا، وما عاهدوا فوفوا، وما استرحموا فرحموا»^(٢). وعن عبدالله بن مسعود، أن رسول الله ، قال: « يا معشر قريش إنكم: ولادة هذا الأمر ما لم تعصوا الله ، فإن عصيتموه بعث عليكم من يلحكم كما يلحق القضييب»، لقضييب في يده، ثم لحاه فإذا هو أبيض صلد^(٣).

وأشار عبدالله بن عمرو، إلى أن كون الأئمة من قريش، ليس على سبيل التأييد، وحدث بأنه سيكون ملك من قحطان، فعقب معاوية، بخطبة لم ينف فيها ما حدث به ابن عمرو. وإنما قال: « قال ﷺ: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين».

وقال ابن عمر: قال ﷺ « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»^(٤) وتجدر الإشارة، أيضاً، إلى ما قاله عمر بن الخطاب: لو أدركت أحد رجلين، ثم جعلت إليه الأمر لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة، وأبو عبيدة بن الجراح^(٥). وما كان عمر ليطلق هذا القول، في جواز الإمامة في غير قريش، بلا سند يرتكن عليه من السنة.

وواضح من هذه الأحاديث، أن الإمامة في قريش مشروطة بقيامهم بالأمر على وجهه الصحيح، وإلا انتقل الأمر منهم، وفقاً لسنن الله في الخلق، لمن يقوم به على وجهه^(٦).

وثمة أصل عظيم، بتعبير الإمام النووي، في اجتناب الولاية، بوجه عام، لمن كان فيه ضعف، ناجم عن الدخول فيها بغير أهلية، وعدم قدرة على العدل فيها. فضلاً عن أن الإمامة تقتضي رضا أهل الحل والعقد، الذي يكفل تعاون الأمة مع الإمام، وقيام الشوكة^(٧). ومعنى ذلك ، أن قول الرسول : «إن هذا الأمر لا يزال في قريش، ما بقي منهم اثنان»، معناه: بقاؤه في قريش ما بقي منهم مرشحان صالحان للإمامة، يتم الإختيار من بينهما، يحظيان بتأييد الأمة، ويكونان للمؤمنين رضا.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول، بأن ما أثاره الأنصار في السقيفة من إمكانية ترشيح

(١) عبد العزيز الغماري ، إتحاف ذوي الفضائل بما وقع من الزيادة في نظم المتناثر على الأزماء المتناثرة، القاهرة: دار التأليف ، ١٣٧١ هـ ، ص ١١٥.

(٢) محمد خليل الخطيب وخطب المصطفى ، القاهرة: دار الإعتصام، ١٩٨٢، ص ٢٩٢.

(٣) الهيثمي ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ١٩٢ - ١٩٦.

(٤) السندي ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٣٦٥ ، ج ٤ ص ٢٢٣ - ٢٣٤ .

(٥) الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٢٣ .

(٦) انظر: صلاح الدين ديبوس ، الخليفة توليته وعزله ، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت، ص ٢٦٧ ، ص ٢٧٩ .

(٧) الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ح ١ ص ٤٩٧ - ٥٠٤ .

واحد منهم، هو إشارة ضمنية إلى أن إمارة قريش، أو قل حق قريش في الإمارة ليس مؤبداً، ولا مطلقاً، ولا يعنى الإستئثار بالامر. ويكفى أن تتقاسم قريش، ولو يوماً واحداً لأن يهب الأنصار للقيام بالامر. وتكشف سرعة استجابتهم لأبي بكر، وعدم عودتهم إلى المطالبة بالخلافة، أنهم كانوا على وعى بكل هذه الأحاديث النبوية.

بيد أن ثمة نبوءة للنبي ﷺ، تقطع بأن الامر لم يكن ليخرج من قريش، في بداية عهد ما بعد وفاة النبي ﷺ. فلقد أخرج الشيخان، وغيرهما، عن رسول الله ﷺ قوله « يكون خلفي إثنا عشر خليفة، كلهم من قريش » والثابت أن الرسول حدد عدد الخلفاء القرشيين، ولكنه لم يحدد، من قريب، أو بعيد، أسماءهم. (١)

ويستفاد من عدم الاتفاق على أسمائهم أن الرسول ﷺ لم يسم أحداً للإمامة كما لم يجزم بضرورة تتابع الخلفاء القرشيين من بعده (٢) وفي ذلك مندوحة للأنصار لإبداء الإستعداد لتحمل عبء الإمارة. وكما يقول الرازي، فإن طريق إمارة أبي بكر، هو: البيعة قطعاً، إذ لو كان منصوباً عليه، لكان توقيفه إمامته على البيعة خطأ عظيم وقدح في إمامته، فما استند عليه أبو بكر، هو النص على إمارة قريش. وهو لم يطلب الإمامة لنفسه، بل لقريش، استناداً إلى نص بتخصيصها بالإمارة. وأذن الأنصار لهذا النص، وتخلوا عن دعوهم، وما كانت قريش، باترها، بالتى تقر كذباً لها أو عليها (٣).

وأشار ابن تيمية، وفريق من أئمة أهل السنة، إلى أن إمارة أبي بكر قد ترجحت بنصوص، من قبيل ما جاء في الصحيحين: « يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر » (٤). إلا أن هذا الحديث، دليل في حد ذاته، على أن أساس الخلافة، هو: البيعة، وكل ما فى الامر أن حصوله عليها، كان فى حكم المؤكد، لتفرده فى مكانته بين الصحابة.

كما أنه لا أساس لما ذهب إليه البعض، من الإستدلال على النص على أبي بكر من

(١) دليل ذلك، الاختلاف بين بين العلماء فى تسميتهم، فلى حين يقول القاضى عياض: « يكون هؤلاء فى مدة عز الخلافة، وقوة الإسلام، واستقامة أموره، والاجتماع على من يقوم بالخلافة. وقد وجد هذا فيمن اجتمع عليه الناس، إلى أن اضطرب أمر بني أمية وقعت الفتنة منهم زمن الوليد بن يزيد. وقال ابن حجر: «إن كلام القاضى عياض هو أحسن ما قيل فى هذا الحديث». فلقد اجتمع الناس على خلفاء اثني عشر، وانقلبوا لبيعتهم، وهم الأربعة حتى وقع أمر التحكيم، ثم معاوية بعد صلح الحسن، ثم يزيد، ولم ينتظم الامر للحسين، ثم لما مات يزيد اجتمعوا على عبد الملك بن مروان بعد مقتل عبدالله بن الزبير، ثم على أولاده الأربعة. العصامى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢١. أما الإمام السيوطى قرأ أن الخلفاء الإثني عشر، هم: الخلفاء الأربعة، والحسن ومعاوية، وابن الزبير، وعمر بن عبد العزيز، والمهتدى من العباسيين، والطاهر لما أنقاه من العدل، وبقي اثنان منتظران. انظر السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٢٥ - ٢٧.

(٢) راجع بالتفصيل فى عدم تسمية الرسول أحداً للخلافة: الجوينى، غياث الامم، مرجع سابق ص ١٩ - ٤٢.

(٣) ابن القيم، زاد المعاد،، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٧٤. انظر: فخر الدين الرازى، معالم أصول الدين، القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٢هـ، ص ١٦٥ - ١٦٨.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ص ١٣٤ - ١٣٥.

تسمية المهاجرين والأنصار له - وهم الصادقون - « خليفة رسول الله ﷺ إستناداً على أن هذا اللفظ لا يحتمل في اللغة غير « الذي يستخلفه المرء »، لا الذي يخلفه هو »^(١) .
ذلك أنا أبا بكر لم يخلف النبي من تلقاء نفسه، وإنما باستخلاف الأمة له^(٢)

٣ - هل الخليفة نائب عن النبي؟

ولعله مما يؤكد وهم من استشهد بتسمية أبي بكر «خليفة رسول الله»، على أنها دليل نص عليه، أن الصحابة بينما عند تنصيب عمر، أنهم لم يعنوا بإطلاق هذا اللقب على أبي بكر، غير أنه جاء بعد النبي، كولي لأمر المؤمنين^(٣).

وأفاض الصحابة في الإلحاح على أن اختيار شخص الخليفة مسألة رأى ومشورة، ولا مجال فيه على الإطلاق للنص^(٤).

هذه هي الحدود الصحيحة للنص على إمامة قريش كإمامة مؤقتة، ومشروطة، إذ أوصى الرسول قريشاً، في ذات الوقت، الذي أوصى فيه المسلمين بأن «قدموا قريشاً ولا تقدموها»، بالتقوى، وقال لقريش، « لا يأتى الناس بالأعمال يوم القيامة، وتأتون بالأنقال فأعرض عنكم »^(٥).

٣ - حدود فكرة الحجاب بن المنذر: طرح الحجاب فكرة: منا أمير ومنكم أمير؛ فما أساس طرح هذه الفكرة؟ وما هي حدودها؟ الإجابة على هذا التساؤل تكمن في الجمع بين حديثين واردتين في صحيح مسلم: أولهما، حديث أبي سعيد الخدري، وعبد الله بن عمرو، مرفوعاً: « إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما ».

والثاني، حديث أبي هريرة مرفوعاً: « سيكون من بعدى خلفاء كثيرون، فإذا بويع

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦، انظر أيضاً: غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٢١ - ٣٣.

(٢) عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(٣) آية ذلك، تسميتهم عمر «خليفة خليفة رسول الله»، وقول عمر: « إن هذا يطول، معا يعني أنه مع كل خليفة جديد سيحتاج الأمر لضم كلمة (خليفة) إلى لقبه، ولو كان الخليفة نائباً عن النبي، لما كان هناك محل لإطالة اللقب، ولأخلق على عمر، وعثمان، وعلى، وعامة الخلفاء «خليفة رسول الله بل ألح الصحابة، على تأكيد هذا المعنى، بما لا يدع مجالاً لأي شك، بتسمية خليفاتهم: «أمير المؤمنين»، وأدى ذلك، بجانب رفضهم تسمية إمامهم «خليفة الله»، إلى وضوح مركز الخليفة كوكيل عن الأمة، وثائب عنها، بموجب عقد مبرم بين أهل الحل والعقد، والأمة، وبين الخليفة، ومحكوم بالكتاب والسنة، محمود الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤، ص ٣٤ - ٢٨ - ٨٤.

(٤) من ذلك قول عمر، الوارد في الصحيحين: « إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني - يريد أبا بكر -، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني - يريد رسول الله -، وقول علي: « لم يمهّد إلينا رسول الله في هذه الإمارة شيئاً وإنما رأينا من الرأي أن نستخلف أبا بكر، فاقام واستقام، ثم رأى أبو بكر من الرأي أن يستخلف عمر، فاقام واستقام حتى مضى لسبيله، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٥٠.

(٥) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٥.

لخليفتين فليوف ببيعة الأول، فالأول»^(١).

وبإمعان النظر فى هذين الحديثين، تظهر ضرورة التفرقة بين أمرين:

الأول: عقدبيعة لخليفتين، يقومان بالأمر، فى آن واحد، وهذا غير جائز. لأنه لا يحل أن يكون للمسلمين، فى وقت واحد، غير إمام واحد، والأمر لصاحب أولبيعة، فإن نازع الثانى، وأراد شق عصا المسلمين، وتفريق جماعتهم، وأمرهم جميع حل قتاله، بل حل دمه^(٢).

الثانى: عقدبيعة لأكثر من خليفة، على أن يلى أحدهم الآخر، بترتيب محدد. وفى ظل هذا الفرض، لا ينخرم مبدأ واحدية الخلافة. ونص حديث رسول الله، فى هذه الحالة، « فليوف ببيعة الأول، فالأول»، هو دليل ظاهر على جواز ذلك، وعلى انعقاد البيعة لأكثر من واحد، بعكس الحالة الأولى، شريطة تنظيم الأمر، بحيث لا يقوم أكثر من خليفة واحد، فى آن واحد.

وعلى هذا، يكون اقتراح الحباب بن المنذر، مجرد الماحة لشرعية نظام العهد لأكثر من خليفة، على أن يلى أحدهم الآخر. ويجب عدم الغفلة، عن حقيقة أن كلاً من أبى بكر وعمر، تعرضا لهذه الفكرة بالنقض، حالة ما تؤدى إلى قيام أميرين فى آن واحد فحسب، ولم يعرضا للحالة الثانية. ولم يثر الأنصار هذا الإحتمال، لأن الوضع آنئذ لم يكن يسمح بذلك، فى ضوء النص على بقاء الأمر فى قريش إثنا عشر خليفة، بل بقاء الأمر فى قريش ما استقامت على جادة الشريعة.

لا يخفى على المرء، فى ضوء المقدمتين السابقتين، وما حدث فى السقيفة، أن المهاجرين والأنصار اقتصدوا إلى أبعد حد فى إثارة النصوص الشرعية المتعلقة بأبعاد نظام الخلافة، وهم يتداولون فى السقيفة. ففىما عدا إشارة أبى بكر، إلى أن « الأئمة من قريش»، مع تحديد نطاق هذا النص، ذاته، بقوله: « إن العرب لن ترضى إلا بإمرة المهاجرين الأولين»، لم يحدث أن استند أحد إلى النصوص، اللهم إلا فى سرد أبى بكر لكل ما جاء فى القرآن، والسنة، فى فضل الأنصار ومكانتهم، كأساس لقاعدة أن يكون الأمراء من قريش، والوزراء من الأنصار، ومشاركة الجانبين فى السلطة. ويكمن وراء ذلك قاعدة محددة، من شأن الإحاطة بخطوطها العريضة، الإمساك بخيط هام، يساعد على فهم الأبعاد الكاملة، للصيغة السياسية التى تبناها الصحابة، فى نصب الخليفة وإنهاء خدمته.

مفتاح هذه القاعدة، هو إصرار الصحابة على عدم إثارة مسائل افتراضية نظرية،

(١) إنظر: ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٩ ص ٣٦٠، والحديث الأخير رواه البخاري أيضاً، إنظر: ابن كثير، النهاية فى الفتن.....، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

وقصر الإستناد إلى نصوص القرآن عامة، وإلى سنة الرسول ﷺ بوجه خاص، على حسم المواقف العملية، والتعامل مع كل موقف بقدره. فلقد تعلموا على يد رسول الله في ظل تجربة ارتبطت فيها أسباب نزول القرآن، وبيان الرسول للسنة، بمواقف عملية محددة، ورأى الصحابة أن القاعدة الذهبية، لقيامهم بدورهم، ينبغي أن تتمثل في: الصرامة في إعمال هذا المبدأ، في مجال الحركة السياسية.(١)

كان أمام الصحابة، إذاً، أن يسلكوا الطريق السالف ببيان معالجه، أو أن يكشفوا عما بينه الرسول لهم من أمور خاصة، بالمسيرة المستقبلية للأحداث، بدءاً بالفتوحات وانتهاء بأشراط الساعة (٢). ولا يخفى أن الأخذ بالبديل الأخير، وعدم الإكتفاء بالكشف عما لا مناص من الكشف عنه لمعالجة المشكلات الآتية، من شأنه تعرية الصفوة في حركتها بما يتنافى مع الأخذ بالأسباب، والإستعانة على قضاء الحوائج بالكتمان. ومع ما درج عليه الصحابة، من الحرص على عدم إفشاء سر أنفسهم، إلى حد قول عمرو بن العاص: « ما استودعت رجلاً سرا فأفشاه فلمته، لأنني كنت أضيق صدراً حين استودعته » (٣). وعلاوة على ذلك، فإن عدم ربط بث النصوص التشريعية بالحاجات العملية، وبقدرات شركاء الدور، قد يؤدي إلى فتنة.

(١) وتكفي الإشارة، إلى بعض أمثلة، توضح اتفاق رأي الصحابة على ذلك. فلقد سئل عمار بن ياسر عن مسألة، فقال لسانه: « هل كان هذا بعد؟ » قال: لا، فقال عمار: « فدعونا حتى - تكون - فإن كانت تجتمعنا الإجابة لكم، وخطب عمر من فوق المنبر، قائلاً: « أخرج بالله، على كل امرئ سال عن شيء لم يكن، فإن الله قد بين ما هو كائن ». وقال ابن عمر: « لا تسألوا عما لم يكن، فإنني سمعت عمر يلحن من يسأل عما لم يكن ». وقال معاوية: « أنعلمون أن رسول الله نهي عن عضل المسائل؟ وذلك لما أثار البعض مسائل افتراضية عنده، وقال سهل ابن سعد: « إن رسول الله لعن المسائل ومعايبها، ونهى عن قيل، وقال، وكثرة السؤال » وقال ابن عباس: « ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلهم في القرآن. ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ». ولم يكونوا يسألون عن المقدرات، والإغلاقات، وعضل المسائل، ولا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، ولكن كانوا ينقلون ما أمروا به. فإن وقع فيهم أمر مهم سألوا عنه وكان الصحابة يتورعون عن كثرة الفتيا، ويكثرون في مواضع الخلاف من قول: لا أدري، وما كان منهم محدث، إلا ودَّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا مفت إلا ودَّ أن أخاه كفاه الفتيا. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤، ص ٦٧، ص ٧٤ - ٦٧.

(٢) الشامي، سبل الهدى والرشاد،، مرجع سابق، ص ٤٣٩، وانظر أيضاً أبو محمد بن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة: مطابع دار الكتب المصرية، ١٩٢٥، ص ٤٢.

(٣) آية ذلك، ما جاء في الصحيح، عن علي: «حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟» وإذا، فإن صحابياً كآبي هريرة، يفرق بين تنشئة متخصصين في العلم الذي برز فيه، وبين بث ذلك العلم، ووضعه عند غير أهله، فيروي عنه الحديث ما يزيد على ثمانمائة صحابي وتابعي، ويروي عنه البخاري، أنه حفظ عن النبي ﷺ وعائش بث أحدهما، ولم يث الآخر. الأول: خاص ببيان الحلال والحرام، وهو من البيئات والهدى، ولا يحل كتمانها، فطبق عليه قاعدة: الجهرية العامة. والثاني: خاص بالأحاديث التي لا يجوز نشرها، إلا في دائرة معينة مخاطبة بها، وليس بين العامة لكونها أمورا لا تحتملها عقول العامة، وقد تحرك فيهم فتنة في الأصول أو الفروع، كالأحاديث المتعلقة بالفتن، وبالنس على أعيان المرتدين والمنافقين، ولم يكتم أبو هريرة الوعاء الثاني - إذا - وإنما بثه في الدوائر، التي تعي أبعادها مطبقاً على قاعدة: الجهرية الخاصة. ابن قتيبة - عيون الأخبار، مرجع سابق، ص ٣٩ - ٤٠. القرطبي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٦، وانظر أيضاً: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢، ص ٤٢٣ - ٤٢١.

والصحابة في ذلك يترسومون هدى رسول الله ﷺ فلقد كانت ثمة أحاديث لم تتداول في عهد الرسول بوصيته. وكان الرسول يخص بنوع من العلم، من يرى فيه فضل نبوغ وفهم من الصحابة، ويمنعهم من أن يحدثوا به العامة، خشية ألا يفهموه فيفتتنوا، كذلك الذي قال لعلى: «كأنك تعرف الغيب»، فرد عليه: «إنه ليس علما بالغيب، ولكنه تعليم من ذى علم»^(١). ولقد ورد في صحيح مسلم، عن رسول الله: «أن من غاية الكذب أن يحدث المرء، بكل ما يعلم». وأدرك عمر طبيعة اختبار أجراه الرسول للصحابة، بإذنه لأبى هريرة يثبت حديث أن «من شهد أن لا إله إلا الله صادقا من قلبه حرمه الله على النار». وأشار عمر بعدم قيام أبى هريرة بذلك، خشية أن تتكل العامة عليه^(٢).

وجرى العمل في عهد الصحابة، ليس في مسألة الخلافة فحسب، بل في كل القضايا، على أنه إذا طرأت لهم أية مسألة، نظر القائم على الأمر في كتاب الله أولا، ثم في سنة نبيه فإن لم يجد سأل الناس: هل يعلمون أن رسول الله قضى في المسألة المطروحة بشيء؟ فإن أعياهم وجود أصل للمسألة من القرآن والسنة، لجأوا إلى إعمال الفكر، على نحو ما درّبهم عليه رسول الله، لما بعث معاذًا إلى اليمن^(٣).

والخلاصة المهمة لهذه المقدمة، أنه لا مجال لفهم كافة أبعاد صيغة نظام الخلافة التي تبنتها الصحابة من واقع ما جرى في السقيفة وحدها، بل يلزم رؤيتها في ضوء الخيارات التي تبنتها تلك الصفوة، إزاء شتى جوانب هذا النظام، لدى سنوح فرصة ربط الفكرة بواقعة عملية.

فـ يلزم عدم الخلط بين ربط الجدل السياسى دائما بالواقع التطبيقي، وليس بقضايا افتراضية، وبين إمكانية ترتيب الصفوة لصفوفها، بتوزيع الأدوار بين عناصرها، في ضوء رؤيتها المستقبلية تحسبا لكل الإحتمالات السياسية، بغية توفير أكبر قدر ممكن من البدائل السياسية الشرعية، للاختيار من بينها، في قيادة الأحداث المحيطة بهم، صوب الهدف المطلوب، أيا كانت معطيات الموقف.

وثمة مؤشرات تسمح بافتراض أن الصفوة، استخدمت «آلية الإختلاف الظاهري» في بيان جوانب من نظام الخلافة، لم تكن الطبيعة الخاصة لتلك الصفوة، التي ألفت الله

(١) على بن أبى طالب، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٩٧.

(٢) د. سليمان درويش، مسار الحديث النبوي في القرن الأول الهجري، حولية كلية الدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر، ١٩٨٨، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٣) ولعل هذا واحد من بين الأسباب الجوهرية، وراء عزوف الصحابة عن تدوين السنة، والإستعاضة عن ذلك بسياسة مأمونة ذات ركائز أربعة، تتمثل أولاها في: تنشئة متخصصين في علم الحديث، والثانية في: التثبت من سند الحديث إلى النبي، والثالثة في بقاء بعض الأحاديث غير متداول إلا بين علماء الصحابة، والرابعة في: الإقلال من رواية الحديث، الذي لا تدعو الحاجة الملحة إلى التذكير به وبقاء معظم الحديث محفوظا في الصدور ينقل مشافهة، وأقله مكتوباً، لتحديد ما يقال، حسب من يقال له. المرجع السابق، ص ١٩٦، ص ٢١٠ - ٢١١.

بين قلوب أفرادها، فصاروا أشداء على الكفار رحماء بينهم، لتسمح ببيانها مع عدم التخلي عن ربط النظرية بالتطبيق، دون افتعال خلاف حركي. وفي ذات الوقت، فإن الصفة جندت ذلك الإختلاف الظاهري في العمل، كفريق بما يؤمن استمرارية وجود المبادرة في يدها للقيام بالأمر، وتكفي الإشارة، باختصار، إلى بعض الركائز المؤكدة لصحة هذا الافتراض، والتي ستبين بالتفصيل في ثنايا هذه الدراسة:

أ - أول هذه الركائز، الشك المحيط بتخلف أحد من الصحابة، عن البيعة لأبي بكر. فلقد ذكر ثقات المؤرخين، أن أبا بكر كان محل إتفاق إجماعي من جانب المسلمين، وأنه لم يتخلف أحد عن بيعته، حتى سعد بن عباد، نفسه، يرون أنه بايع في بيعة العامة، وأكد ابن كثير على أن عليا والزيير بايعا ، هما وبنو هشام لأبي بكر أول يوم ، أو ثاني يوم من وفاة رسول الله ﷺ ، وليس بعد ستة أشهر، كما هو شائع، بل كانت البيعة التي تمت بعد وفاة فاطمة، مجرد تأكيد للبيعة، التي تمت فور نصب أبي بكر خليفة^(١).

ب - حقيقة الدور السياسي لعلي والعباس وأبي سفيان: أما الركيزة الثانية فتتعلق بحقيقة أخذ دور العباس، وعلي، وأبي سفيان، على ظاهره في ضوء قرائن جليلة كثيرة. فلقد أبلى أبو سفيان بلاء حسنا في الفتوح الإسلامية، وفي التعبئة المعنوية للجيش الإسلامي، ولم يظهر منه بعد إسلامه، إلا الإقدام، والإستقامة، في خدمة الدعوة الإسلامية^(٢).

أما موقف العباس، وعلي بالذات، فيمكن سبر حقيقته عبر قرائن من السنة، ومن سلوكيات هذين الصحابين السابقة، واللاحقة.

فلقد جرت السنة على مراعاة عامل السن، وجاء في الصحيحين أن النبي ﷺ لم يكن يرضى بأن يتكلم أحدث القوم، ويقول: «كَبُرَ كَبَرٌ» بمعنى: ليتكلم الأكبر. وقال سمرة بن جندب: «لقد كنت على عهد رسول الله غلاما، فكنت أحفظ عنه ما ينفعني من القول، ولا يمنعي من أن أحدث، إلا وجود رجال هم أسن مني»^(٣).

وكانت قناعة العباس ، حتى قبل أن يبين الرسول لهم هذه السن، مراعاة عامل السن. فهو القائل للأَنْصار ليلة بيعة العقبة: قدموا ذوى أسنانكم، فيكونون هم الذى

(١) انظر : ابن كثير، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ٢٤٩ - ٢٥٠. وانظر أيضاً : العظم، مرجع سابق، ص ٢٦ - ٣٠. وانظر : د. عبد الحميد بخيت، الخلافة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين القاهرة: دار العلم العربى ، د.ت. ص ٤٩. وانظر أيضاً : الطبرى ، تاريخ مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٠١.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، المجلد الثاني ص ٩٠١ - ٩٠٢.

(٣) أبو زكريا النوى ، رياض الصالحين، بيروت: مؤسسة الأعلمى للطبوعات، د.ت. ص ٢٢٢.

يلون كلامنا منكم». فماذا يغير قناعته تلك، حتى يزعم زاعم إمكانية تقديمه عليا على أبي بكر؟ (١) .

ولعله مما يقطع بأن أمر العباس، وعلى، بالذات، لم يكن أكثر من مجرد تبادل أدوار في الحركة السياسية للصفوة، أنه كان للعباس من المكانة ما دفع البعض إلى القول، بأنه من السابقين إلى الإسلام، بل ربما كان عينا للنبي في مكة، وكان يكتم إيمانه؛ بدليل قول الرسول لأصحابه يوم بدر: « من لقي منكم العباس فلا يقتله»، علاوة على الدور البالغ الأهمية، الذي لعبه في ترتيبات بيعة العقبة، وعدم خروجه مع قريش بعد بدر. (٢) وأوصى به الرسول، وقال فيما أخرجه الترمذى، «عم الرجل صنو أبيه، ومن أذى عمى فقد أذانى»، ولما طلب العباس من الرسول أن يوليه عملا من الأعمال، أبى عليه، ووجهه إلى أن «نفسا يحصيها خير من إمارة لا يحصيها»، وتوفى الرسول ﷺ (٣) وليس لأحد من آل بيته أمر من أمور الناس، أو ولاية من الولايات حرصا على عدم الخلط بين النبوة والإمارة، بمعنى: أن الظروف كانت تحتم أنئذ قدراً من التقييد لحقوق أقارب الرسول، في السلطة بصفة آنية (٤). وألحق عمر العباس بأهل بدر في العطاء (٥). ولم يكن عمر يبرم أمراً حتى يشاوره، والمقطوع به أنه لم ينزع هو أو على أبا بكر في الإمامة (٦).

وكان اعتبار عامل السن، هو: قناعة على نفسه أيضاً، فهو القائل لرسول الله لما بعثه قاضيا إلى اليمن: «تبعثنى إلى قوم شيوخ ذوى أسنان، أخاف ألا أصيب» (٧). وظلت هذه قناعته. فقال في خلافته: «رأى الشيخ عندي، أحب إلى من جلد الغلام» (٨). وصرح على، بل أقسم بالله أنه ما كانت له في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إرية، ولكن طلحة والزبير دعواه إليها، وحملاه عليها (٩).

وكان على ملازماً للخلفاء الثلاثة السابقين عليه، وكان أطوع لعثمان من بنانه (١٠). وتقطع جل الشواهد، بأن عليا كان يعد لدور بعدى، هو، والزبير، وطلحة، ومعاوية،

(١) ابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ ص ٧ - ١٠.

(٣) الشوكاني، در السحابة.....، مرجع سابق، ص ٨١. وانظر أيضاً: أبو زيد بن شبة، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهد محمد شلتوت، جدة: دار الأصفهاني للطباعة، ١٣٩٩، ج ٢ ص ٦٣٩.

(٤) رفيق العظم، مرجع سابق، ٢٤.

(٥) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٨.

(٦) الرازى، محصل أفكار المتقدمين، القاهرة: المطبعة الحسينية ١٣٢٢هـ، ص ١٧.

(٧) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٨.

(٨) على بن أبي طالب، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٦٢.

(٩) المرجع السابق، ج ٢ ص ٤٦٢.

(١٠) عبد الحميد بخيت، مرجع سابق، ص ٥٠.

عبر عملية محكمة ظلت أغلب خيوطها ، تظهر على استحياء ، بالقدر الذى يخدم ذلك الدور فحسب، إلى أن بدت من الجلاء بحيث لا تحتل أكثر من تفسير واحد، فى أواخر عهد على، حيث قال: « قدم رسول الله أبا بكر يصلى بالناس، وأنا حاضر غير غائب ، وصحيح غير مريض، ولو شاء أن يقدمنى لقدمنى، وقال الإمام على لابنه محمد بن الحنفية : «خير الناس بعد رسول الله : أبو بكر ثم عمر، وما أنا إلا رجل من المسلمين قدم الرسول أبا بكر لديننا، فرضينا له لدنيا»^(١)

ولم يكن هذا موقفا بلا مقدمات، فلقد خطب على فى رثاء أبى بكر قائلا: « لم يكن لأحد فيك مغمز، ولا لأحد فيك مطمع، ولا لمخلوق عندك هواة ، أقرب الناس إليك أطوعهم لله . شأك الحق، والصدق، والرفق، اعتدل بك الدين، وأتعبت من جاء بعدك»^(٢).

ولم تكن هذه كلمات أخرجتها طبيعة الموقف وجلال الموت، بل هى تجسيد لسوابق حيث وقف على بجانب أبى بكر فى كل المواقف، وأصر على أن يصلى صلاة الجنازة على جثمان فاطمة، وكان يستحلف كل من يحدثه عن رسول الله غير أبى بكر^(٣). وصاهر عمر وعمل قاضيا له. وكان عمر يستعيذ من معضلة ليس لها على^(٤) ثم كشف على ، فى خلافته، عن تمسكه المطلق بالكيفية التى تم بها اختيار أبى بكر بحذافيرها^(٥) ولما وصل إلى علمه أن البعض ينال من أبى بكر، وعمر، بغير الذى هما أهل له، بخطب مؤكدا أن « حبهما قريبي، ويغضهما مروي، وهما خير الناس بعد رسول الله . وهدد بأن « من نال منهما شيئا بعد مقامى هذا، فهو مفتر، وعليه ما على المفترى، وملعون كل من أصر لهما إلا الحسن الجميل»، وجعل النفى جزاء من ينتقص منهما^(٥) وكان يدعو بقوله: «اللهم أصلحنا بما أصلحت به الخلفاء الراشدين: أبا بكر، وعمر، ويثنى على

(١) ابن الجوزى ، صفة الصلوة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢١، ٩٥. وانظر أيضاً : أبو زهرة، الخطابة، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) إنظر: أبو جعفر الطبرى ، الرياض النضيرة فى مناقب العشرة، تصحيح: السيدة محد بدر الدين الحلبى : القاهرة مكتبة الخانجي ، د، ج ١ ص ١١٩، وانظر أيضاً : ابن قتيبة، تلويل مختلف الحديث.....، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٣) ابن شبة، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٧٥٥.

(٤) فهو القائل: «إن القوم الذين بايعوا أبا بكر، وعمر، وعثمان، بايعونى على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه ، كان ذلك لله رضا. فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو بدعة رده إلى ما خرج منه. وإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين» وقرر أن البيعة قرار أغلبية: على بن أبى طالب، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٧١، ج ٣ ص ٥٢٣.

(٥) ابن الجوزى ، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق، ص ٢٢ .

عثمان، في الكوفة، ويقول: « ذاك من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وأمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا »^(١). ويلزم لفت النظر، بإلحاح، إلى أن كل ما في الأمر أن علياً برع في اقتفاء تعليمات النبي، والصديق، في لعب دوره، في أحيان كثيرة، عبر استعمال المعارض السياسية، التي لا تبطل حقاً، ولا تحقق باطلاً^(٢).

والشواهد كثيرة على أن علياً كان يؤهل لدور بعدى ظاهره المخالفة، يقوم به بالتنسيق مع عناصر من الصحابة من الأنصار، والمهاجرين، ورجال قريش، وثقيف، الذين ثبتوا على الإسلام، وفي مقدمتهم: معاوية بن أبي سفيان، فها هو عمر يقول لعل: إقضى بين الناس وتجرد للحرب»^(٣). ويستشعر عمر، خطر قبائل السكون اليمنية، ويشفق من الفرقة بعده، ويبلغه أن أهل العراق حصبوا أمامهم، وكان ذلك في موسم الحج، فيكشف عمر أمراً بالغ الأهمية فيما نحن بصدد، قائلاً: « يا أهل الشام تجهزوا لأهل العراق، فقد باض فيهم الشيطان وأفرخ، إياكم والفرقة، وإن فعلتم فإن معاوية بالشام، وستعلمون »^(٤).

وكان الصحابة يعلمون من حديث رسول الله ﷺ أن كنوز العراق ستسفر عن اقتتال، وأن عمر يعد باباً دون الفتنة يكسر بعده ولا يغلخ.

ويمهد على لإمرة معاوية، فلقد روى البيهقي أن علياً قال مرجعه من صفين: « أيها الناس، لا تكرهوا إمرة معاوية، فإنكم لو فقدتموه، لقد رأيتم الرؤوس تنزو عن كواهلها كالحنظل »^(٥).

ويبقى معاوية لدى تلقيه نبأ مقتل علي، ويقول: « إنكم لا تدرون ما فقد الناس من الفضل، والفقه، والعلم »^(٦). ويبقى دليلان آخران على أن هذا هو موقف علي من لدن

(١) المحب الطبري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٢، ص ٨٢، ص ١١٢.

(٢) فعلى نسق قول النبي (ص) لمن سأل: من أنتم؟ فقال: نحن من ماء، وقول الصديق لإخفاء شخصية الرسول لسائل: من هذا؟ فقال: هاد يدلني على الطريق، فقد قال علي أيام عثمان: لا أغسل رأسي بغسل حتى أتى البصرة فأحرقها، وأسوق الناس بعصاي إلى مصر، فتوجس البصريون خيفة، وسأل عبد الله بن سلمة، عبد الله بن مسعود عن ذلك، فقال له: إن علياً يورد الأمور موارد لا تحسنون تقديرها، على لا يغسل رأسه بغسل، ولا يأتي البصرة ولا يحرقها، ولا يسوق الناس بعصاه، على رجل أصلع رأسه مثل الطست حوله شعر ات، انظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٦، ص ٥٢. وبعد مقتل عثمان قال علي في الكوفة: « لقد أكثرتم علي في قتل عثمان ألا إن الله تعالى قتل عثمان وأنا معه، وأوهمهم أنه قتله مع قتل الله إياه، وإنما أراد أن الله قتله، وسيقتله، هو أيضاً معه، انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٣) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٤) ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٩. وانظر أيضاً: النهاية في الفتن والملاحم، مرجع سابق، ص ١٤، ص ٦٤ - ٦٥.

(٦) ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٤٢.

وفاة الرسول ، حتى استشهاده.

الدليل الأول، أنه رفض يوم توفى النبي أن يقوم العباس وأبو سفيان فى طلب البيعة له، وخطب موضحاً أن لا مجال فى نظام الخلافة الإسلامية للمنافرة والمفاخرة، وإثارة الفتن، وأنه لم يكن يرى فى نفسه أهلية لمثل هذا المنصب آنئذ^(١).

أما الدليل الثانى: الذى بونه كل الأدلة على وجود تنسيق، فهو استمرار استقرار الفتوح الإسلامية، خاصة فى الثغور والتى شهدت قلاقل عديدة قبل مقتل عثمان^(٢).

ثانياً: آليات وضوابط الدور السياسى للصفوة بعد السقيفة فى عهد أبو بكر:

تبين فى المقدمات السالفة أن علياً، والزبير، وطلحة بن عبيد الله ، وخالد بن سعيد بن العاص، وعمار بن ياسر، والمقداد بن عمر، وبعض بنى هاشم، وطائفة من الخزرج، تخلفوا عن البيعة لأبى بكر. ولكنه من المجمع عليه، أنهم عانوا جميعاً، فبايعوا له، بعد أيام فى رأى البعض، أو شهروا فى رأى البعض الآخر^(٣). ومعنى ذلك أن ثمة فترة تخلف عن البيعة قصرت أم طاللت بالنسبة لهذه العناصر، ثم تلتها بيعة علنية لا ينكر حدوثها أحد.

أما سعد بن عبادة ، فإن كان بايع لأبى بكر، فإن بيعته لم تكن علنية، ولم تحسم الخلاف بشأنها، ولم نعدم من المؤرخين من يؤكد على نحو يصعب دفعه أن سعداً لم يبايع لأبى بكر حتى توفى، كما أنه لم يبايع لعمر من بعده^(٤).

فلنحلل خبرة ما بعد السقيفة، فى ظل هذه المعطيات، بغية تحديد القواعد السياسية الرئيسة لصيغة التوافق فى نصب الخليفة وانتهاء خدمته.

١ - أبعاد صيغة التوافق فى نصب الخليفة أبى بكر:

أ - الأصول السياسية للبيعة: أرسى الصحابة عبر تخلف سعد بن عبادة، بل إصراره على عدم البيعة قاعدة ذات أركان ثلاثة : أولها، حرية كل فرد من أهل الحل والعقد فى الإمساك عن المبايعة، حتى ولو كان المرشح هو : أبو بكر، والثانى، أن انعقاد الإمامة لا يستلزم الإجماع^(٥). والثالث، أن أساس طاعة المسلم للإمام ليس هو

(١) ولنسمع إليه يقول «أيها الناس شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة، وعرجوا عن طريق المنافرة والمفاخرة. أفلح من نهض بجناح، أو استسلم فأراح. إن مجتبى الثمرة لغير وقت إيناعها، كالزراع بغير أرضه» على بن أبى طالب ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٩٤.

(٢) د. رشدى فكار، تأملات إسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧، ص ٤٢.

(٣) السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق، ص ١١٢، وانظر : الطبرى، تاريخ ،...، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٠٨، وانظر أيضاً: ابن حبيش، الغزوات ، تحقيق: أحمد غنيم، القاهرة: مطبعة حسان، ١٩٨٢، ص ٢٠٢.

(٤) الطبرى ، تاريخ ،...، مرجع سابق ، ج ٣ ص ٢١٠، العصامى ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٤٥.

(٥) أبو المعالى الجوينى ، الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، على عبد النعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجى ، ١٩٥٠، ص ٤١١ - ٤١٤.

البيعة، وإنما الإلتزام الإسلامى بالطاعة فى المعروف، والتعاون على البر والتقوى (١) .

فلقد أكد بشير بن سعد، أن الأنصار كلهم، على قلب رجل واحد، فى تأييد حق سعد فى الإمتناع عن البيعة، وأن عدم بيعته غير ذات تأثير

ويفرق سعد بين : عدم المبايعه، وبين: حق الطاعة، فهو مع عدم مبايعته، لم يعارض ولم يدفع حقاً، ولا أعان على باطل (٢) وخرج إلى الشام مجاهداً فى عهد عمر (٣).

ويسير على بن أبى طالب فى نفس الخط. فيمسك بخطام راحلة الصديق، لما خرج بنفسه إلى ذى القصة، لمحاربة المرتدين، وهو يقول له : « إلى أين يا خليفة رسول الله ؟ لم سيفك، ولا تفجعنا بنفسك، وارجع فوالله إن فجعنا بك لا يكون للإسلام نظام أبداً ». ويرجع أبو بكر بمشورته (٤).

وتحرص الصفوة، على الإلحاح فى تأكيد هذه الركائز الثلاثة، وتقعيد مجموعة أخرى من أصوليات نظام الخلافة، عبر العناصر التى لم تسارع إلى البيعة، ثم بايعت فى وقت لاحق، مع تهيئة عدم وضع كل أوراق اللعبة السياسية فى سلة واحدة.

ب - مشروعية السعى إلى إقناع من لم يبايع ، بالعدول عن موقفه، وضوابطه: ويسعى النظام إلى إقناع العناصر البارزة التى لم تباع بالبيعة. ويرسل أبو بكر أبا عبيدة بن الجراح، فى مهمة وساطة إلى على، ويزوده بتعليمات شفوية ومكتوبة. محورها اللين له وإبراز أن أمر الخلافة: «لن يقال هى لك، لالن يقول هى لى» (٥).

ج - حق أهل الحل والعقد فى إنهاء عقد البيعة: زود أبو بكر أبا عبيدة برسالة مكتوبة إلى على، تضمنت قاعدة سياسية بالغة الأهمية، جاء فيها: «وبعد، فهؤلاء المهاجرون والأنصار عندك، ومعك فى بقعة واحدة، ودار جامعة، فإن استقالونى لك، وأشاروا عندى بك، فأنا واضع يدى فى يدك، وصائر إلى رأيهم فيك. وإن تكن الأخرى فادخل فى صالح ما دخل فيه المسلمون، وكن العون على مصالحهم، وقد أمر الله بالتعاون على البر والتقوى» (٦) .

(١) حيث قال لأبى بكر: « إنه قد أبى، وليس بمبايعكم أو يقتل، ولن يقتل حتى يقتل معه ولده وعشيرته، ولن يقتلوا حتى تقتل الخزرج، ولن تقتل الخزرج حتى تقتل الأوس، فلا تحركه. وقد استقام لكم الأمر، وليس بفارصكم شيئاً، إنما هو رجل واحد ما تركه من أبداع ما فى هذا الموقف، أن الذى يدافع عن ترشيح سعد للخلافة، هو الحباب بن المنذر، والذى يدافع عن حقه فى عدم البيعة، هو: بشير بن سعد، وكلاهما من الأوس، وبذا يتضح، بجلاء، أن، العصبية لم تعد تحكم الحركة السياسية، بعد انتشار الإسلام، الطبرى ، تاريخ ،..... مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٢،

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٢.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٩١.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣١٥.

(٥) العصامى ، سمط النجوم العوالى ، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٨ - ٢٦١.

(٦) ابن الجوزى ، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥ - ١٨.

ويذا يرسى أبو بكر قاعدة محورها: حق أهل الحل والعقد، فى إنهاء عقد البيعة الذى عقدوه للخليفة، إن رأوا مصلحة فى ذلك، وإنه كخليفة، حرى به، أن يصير إلى رأيهم، وأن يبايع لمن يشيرون به. أما إذا تمسك أهل الحل والعقد بمن بايعوه خليفة، فإن الإسلام يوجب التعاون على البر والتقوى، وتصير عدم المبايعة أمراً لا يقيد صاحبه فى شىء.

د - ولا يوقف أبو بكر إسناد المسئوليات العامة، على من بايع له فحسب. فيسند إلى على والزبير قيادة فرقة الأنقاب، التى نيط بها فور وفاة الرسول حراسة الطرق الموصلة إلى المدينة ضد غارات المرتدين^(١). ويعقد لخالد بن سعيد بن العاص أحد ألوية قيادة جيوش محاربة الردة^(٢). ويكلف بتشكيل جيش تحت قيادته يكون رداء يحمى ظهر قوات الفتح الإسلامى، فينفذ خالد التكليف، ويقيم بتيما، ويدعو من حوله من العرب للجهاد، وينجح فى حشد جموع كبيرة. فيأمره الصديق، رغم امتناعه عن البيعة فى بداية الأمر، بالسير بقواته للانضمام إلى قوات شرحبيل بن حسنة بالشام، ويوصى الأخير بخالد أن: «إعرف له من الحق عليك، مثل ما كنت تحب أن يعرفه لك، من الحق عليه، لو خرج والياً عليك. وقد علمت أن رسول الله ﷺ توفى وهو وال له»^(٣).

ويسند أبو بكر إلى أبى سفيان وضيعة «قاص الجيش»، ومهمته تذكير الجنود بقصص الفروسية والوقائع، لتحفيزهم، ورفع روحهم المعنوية^(٤).

هـ - تحرى أدنى تكلفة سياسية ممكنة، فى التعامل مع المعارضة، والتفسير الضيق للنصوص التى تبيح توقيع عقوبات ضدها: ولا يكتفى الزبير بالتخلف عن البيعة، بل يختلط سيفه، وهو الذى قال النبى فيه، فيما رواه الشيخان، « لكل نبى حوارى، وحوارى الزبير»^(٥) وهو يقول: « لا أغمده حتى يبايع على». فيبين الصحابة، أن حكم قتل « من جاعكم وأمركم جميع، يريد أن يشق عصاكم»، ليس حداً لازماً. بل هو أقصى حد السماح، إذا لم تفلح الوسائل الأخرى.

فكل ما حدث ، أنه لما بلغ ذلك، أبا بكر وعمر، قال الأخير: «خنوا سيف الزبير فاضربوا به الحجر». فأخذه محمد بن مسلمة، وكسره^(٦). ويذا فإن السيف الذى اخترطه الزبير لم يرد إليه، ولم يهدد به، ولم يضمه النظام الحاكم إلى ترسانته، وإنما

(١) عبد الحميد بخيت، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق ، ج ٦ ص ٣١٥.

(٣) د. حميد الله الحيدرا بادی ، مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦، ص ٢٦٠.

(٤) محمد صابر البرديسى، القيادة الإدارية فى الإسلام، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٩ ص ١١٨ - ١١٩.

(٥) الشوكانى ، در السحابة، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٦) الكاندعلوى ، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢.

وقف، بصرامة، عند حد منع خطر زعزعة وحدة الجماعة، بأقل تكلفة سياسية ممكنة. ويعارض البعض بالكلمة، فلا يزيد الأمر على مقارعتهم الحجة بالحجة^(١).

و- عدم لزوم أن يكون التخلف عن البيعة مسبباً، ولكن « لا حلف في الإسلام: اسهم على في إرساء قاعدة أن: من حق المرء أن يتخلف عن البيعة، لمجرد إثبات هذا الحق، كقوله أنه « ما قعد عن البيعة لأبي بكر كارها له، ولا أتاه فرقاً »^(٢)، أو تعلله بعبء لا تقوم على ساق، كقوله: « أليت ألا أرتدى ردائي إلا إلى الصلاة حتى أجمع القرآن »^(٣)، وكان البيعة إجراء يحتاج لوقت طويل، خاصة، وأنه من الثابت أن علياً لم يتخلف عن الصلاة خلف أبي بكر، وكان يحضر عنده للمشورة^(٤).

إلا أن ممارسة هذا الحق - حق الإمتناع عن البيعة - محكومة بقاعدة: [لا حلف في الإسلام]، بمعنى: عدم جواز تحزب جماعة من المسلمين، ضد أخرى^(٥).

ويجىء دور أبي سفيان، الذي ورد عنه في صحيح مسلم، أنه طلب من الرسول أن يؤمره حتى يقاتل الكفار، كما كان يقاتل المسلمين، فاستجاب له واستعمله على بعض اليمن، وكان من أول من حاربوا المرتدين، وفقد كلتا عينيه في الجهاد في الفتوح الإسلامية^(٦) وكذا دور خالد بن سعيد بن العاص، وهو من عمال الرسول ﷺ واستشهد في أجنادين، في تأكيد مبدأ « لا حلف في الإسلام ». فيسأل أبو سفيان علياً والعباس: « أتكون الخلافة في أقل قريش قلة؟ » فيرد على بقوله: « فقتلتنا وأنت كافر، وتريد أن تفتننا وأنت مسلم؟ إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً ». ويسأل خالد بن سعيد، علياً، وعثمان: أغلبتم عليها يا بنى عبد مناف؟ فيقولان: أو مغالبة هي يا خالد؟^(٨). وهكذا يمتنع من أحجموا عن البيعة عن الإستجابة لدعاوى تشكيل أى كتل مضاد لمن قام بالأمر

ز - قرابة ولي الأمر لا ترتب حقاً بذاتها، ولا تمنع حقاً: ويرتب الصحابة لتوضيح وضعية قرابة الرسول ﷺ بالنسبة للخلافة، فيرسل عمر أبا عبيدة برسالة إلى علي جاء فيها: « الرقاد محلمة، والهوى مقحمة، ومامننا إلا له مقام معلوم. إنك أقرب إلى رسول الله ﷺ قرابة، ولكن أبا بكر أقرب منك إلى رسول الله ﷺ قرابة. والقرابة لحم ودم،

(٢) خلافة القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت: دار الفنايس، ١٩٨٥، ص ١٥٠ - ١٥٤.

(٣) العصامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٤.

(٤) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٠.

(٥) الشامي، مرجع سابق، ص ٥٣٦.

(٦) الشوكاني، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٤.

(٧) د. علي سامي النشار، شهداء الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦، ص ٢٠٥ - ٢٠٧.

(٨) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٠٩.

والقربة نفس وروح. وهذا فرق عرفه المؤمنون، فصاروا إليها أجمعين. فادخل فيما هو خير لك اليوم، وأنفع غدا»^(١). ويرسل أبو بكر، فيما رواه البيهقي، بإسناد، وصفه ابن كثير، بأنه صحيح محفوظ، إلى علي، والزبير، في ثاني يوم لخلافته استدعاء، فيأتيان، ويقول للزبير: «قلت ابن عمه رسول الله، وحواريه، أردت أن تشق عصا المسلمين؟». ويسألهما: أيعلمان أن القرابة تقيم لهما، بذاتها، حقاً؟ فيقولان: «لا تثريب يا خليفة رسول الله، ويعلمان على الملأ أنهما لم يتأخرا عن البيعة له، لعدم التسليم بأحقية، وإنما لأنهما أخراً عن المشورة. وهو حق لاتمنعهما القرابة إياه»^(٢).

ويصيح علي، رده على معاتبة أبي بكر له بهذا الصدد، قائلاً: «إنا قد عرفنا فضلك، ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك، ولكنكم استبددتم بالأمر. وكنا نرى لقرابتنا من رسول الله، أن لنا في هذا الأمر نصيب»^(٣).

ويختفي العباس، وهو شيخ بنى عبد مناف المحنك، تماماً، ليس من ساحة الكلام عن حق في الخلافة فحسب، بل عن الكلام عن حق في الشورى. ويبرز على الشاب، مقررًا لأبي بكر أن أقارب الرسول مسلمين بفضله. ويصف استخلافه بأنه خير ساقه الله إليه، ويصرح بأن أقارب الرسول لم يحسدوه على هذا الخير. كل ما في الأمر، أنهم يؤكدون حقهم في الشورى. ويستخدم صيغة الماضي: ليبين أنه: لما ظن أن له حقاً، لم يسارع بالدعوى قبل أن يفكر في الأمر ويقلبه على وجوهه. ولما نظر إلى إجماع الناس على أبي بكر، اتهم نظره في حق نفسه، وخلص من بذل جهده في النظر في هذه القضية، إلى يقين بأن الظن بأن له في الأمر نصيباً، بذات القرابة، ظن في غير محله. ويبين الصحابة أن ما انتهى إليه على ليس هو رأيه وحده، بل رأيهم جميعاً، حيث اعتبروا وصول على إلى هذه القناعة - بتعبير ابن كثير - «رجوعاً إلى الأمر بالمعروف»، فسبيل الإمامة الوحيد هو: البيعة^(٤).

وإذا كان على قد راجع الأمر بالمعروف، فإن عمر قد حرص على تأكيد صحة موقف على، في الدفاع عن حقه في الشورى، هو، وآل البيت. واعتذر له، في ذات الوقت، تطبيقاً لخطره بأن عدم توسيع أمد الشورى، ونطاقها، مرده حساسية الموقف الأمني للمسلمين، وخشية الفرقة، مما كان يقتضي المسارعة بالبيعة لأبي بكر.

ومراعاة لمتطلبات الدور البعدي، وتوسيع دائرة المعارض السياسية المشروعة، يحرص على، وهو يهم بأن يبايع لأبي بكر، ويعد تلك البيعة، على استخدام صيغ تحتمل

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢.

(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨-٦.

(٣) إنظر: السندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٦.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

أكثر من تفسير واحد، كيما يتمكن من القيام بباقي حلقات الدور السياسي الذي نيط به (١) .

ويجتمع أقارب الرسول ﷺ في بيت على ، بعد وفاة فاطمة، بعد شهور من خلافة أبي بكر. ويطلبون من الخليفة المجيء إليهم، فيذهب إليهم. ويقع الاتفاق على أن يبايعه على ، ليس في البيت، وإنما في المسجد (٢) ، فلا عبرة ببيعة تتم في السر، لأن قيمةبيعة أهل الحل والعقد، هي انصراف الأتباع إلى المشايعة.

٢- تأكيد حق الخليفة في الإستقالة، وحق أهل الحل والعقد في إقالته: ويستغل أبو بكربيعة على الجهرية في تأكيد قاعدة، سبق له، أن ألح في إرسائها، وهي: أن أمر أمد سريان عقد الإمامة موكول للإمام، وأهل الحل والعقد.

أ - فلقد أقام أبو بكر فوربيعة السقيفة، والبيعة العامة التي تلتها، أيما وهو يقول: « لا حاجة لي في إمارتكم ». فيقول أهل الحل والعقد من الصحابة: « ولكن لها بك حاجة. لانقلبك . ولانستقيلك » (٣) .

ويدخل عمر على أبي بكر، وهو ممسك بلسانه، فيقول له: « إن هذا أوردني المهالك، يا عمر. لا حاجة لي في إمارتكم ». فيقول عمر: « والله لانقلبك ولانستقيلك ».

ويخطب أبو بكر، على منبر رسول الله ، ويقول : « أيها الناس، شيخ كبير، فاستعملوا عليكم من هو أقوى مني على هذا الأمر، وأضبط له ». فيقول الصحابة: « لا نفعل ، أنت صاحب رسول الله في المواطن ، وأحق الناس بهذا الأمر ». ولما بايع على، مكث الصديق سبعة أيام، وهو يقول للناس: « قد أقلتكم بيعتكم، هل من كاره؟ بايعوا من شئتم ». فيقوم على ، في أوائل الناس، ويقول: « لا ، والله لانقلبك ولانستقيلك، ولولا أننا رأيناك أهلاً لها ما بيعناك » (٤).

(١) من ذلك بده استخدام على الضمائر، التي يصعب تحديد المقصود بها، في معاريفه، حيث يقول بعد وساطه أبي عبيدة: « إني غاد إلي جماعتكم، مبايع لصاحبكم، صابر علي ما أسأني وسركم » انظر: ابن الجوزي ، صفة الصفة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٨ ومثل قوله : « لو كانت الإمارة في الأنصار، ما كانت الوصية بهم » وهو يعلم أن الرسول أوصى بإل البيت. انظر : علي بن أبي طالب، مرجع سابق، ج ١ ص ١٦٨. وهي صيغة أقل منها على بعض الباحثين ، إلى حد تفسير باحث معاصر قول علي لأبي بكر « إن الخلافة خير ساقه الله إليه » على أنها تعني : أنها « خير خاص لأبي بكر، وليس خيراً عاماً » بزعمه، انظر. ظافر القاسمي ، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) الذهبي ، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧-٩.

(٣) ويروي الطبراني، أن أبا بكر قام غداة بيعته، وخطب قائلاً: « أيها الناس إني قد أقلتكم بيعتكم، إني لست بخيركم، فبايعوا من شئتم » فقاموا، وقالوا: يا خليفة رسول الله ، أنت والله خيرنا. الهيثمي، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٨٢ - ١٨٤.

(٤) وعند هذا الحد من التأكيد على عدم أبدية عقد الخلافة، وإمكانية تنازل الخليفة عنه، وإمكانية إقالة أهل الحل والعقد له، يقول أبو بكر: « أما إذ أبيتم، فلحسنوا طاعتي ومؤازرتي. واعلموا أننا أنا بشر » . ويلح في إظهار حاجته إلى مساندة الأمة، وإلى إبعاد إمكانية الإفتتان بشخصيته، فيقول - وهو الهين اللين - : « ومعى شيطان يعتريني، فإذا رأيتموني غضبت فقموا عني، اتبعوني ما استقمتم، فإن زغت فقوموني. والله ما جعلني بهذا المكان أن =

وفى الوقت الذى يعرض فيه أبو بكر استقالته، على أهل الحل والعقد، فيرفضون، ويحدثهم عن نفسه، بشكل فيه كثير من الهضم للذات، والتواضع، فإنه يواجه العامة باللغة التى يفهمونها^(١).

ب - قابلية عقد البيعة للإنتهاء بالمرض المانع مع الوفاء بمتطلباته: ويدنو أجل الصديق فيرسى قاعدة جديدة فى صرح نظام الخلافة، يجمع الناس، ويقول: «إنه قد نزل بى ما ترون، ولا أظننى إلا ميت لما بى، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتى، وحل عنكم عقدتى، ورد عليكم أمركم»^(٢). وهو كلام يرقى لأن يكون بمثابة إنهاء حقيقى فعلى للعقد، الأمر، إذاً، للأمة، وهى بعد عقد البيعة ملتزمة، هى، والخليفة، بالوفاء، وعقدة العقد بيد الله. والمرض المقعد عن الوفاء بمتطلبات العقد، حرى بأن يحل هذه العقدة، فالعبرة بالقدرة على الوفاء.

ج - جواز ولاية العهد: ثم يلمح أبو بكر، بوضوح، لإمكانية قيام بيعة لإمامين معا، على أن يلى أحدهما الآخر، فيقول: «فأمروا عليكم فى حياتى من أحببتم، فإنكم إن أمرتم فى حياتى، كان أجدر ألا تختلفوا بعدى»^(٣).

وما المانع أن يؤمّر المسلمون خليفة، فى حياة خليفته، تبدأ ولايته من بعده، والرسول كان قد هم أن يعهد إلى أبى بكر من بعده؟

٣- ترشيح عمر للخلافة: رسخت الصفوة مجموعة من المبادئ السياسية الهامة لدى ترشيح عمر للخلافة من أبرزها:

أ - جواز العقد لخليفة فى حياة سابقه: ويتشارو المسلمون فيما بينهم «لاختيار خليفة يرضونه، وتشير أكثرية من المهاجرين والأنصار، على أبى بكر، بأن يتولى ترشيح رجل يتولى الأمر من بعده، فى تععيد ظاهر، لما كان قد هم به النبى بالنسبة لأبى بكر، فيجربى الصديق مشاورات مع كبار الصحابة، وفى مقدمتهم: عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، ويؤكد على من استشارهم التزام السرية البالغة، ويصل الصحابة، من خلال ذلك، إلى ترجيح ترشيح عمر بن الخطاب. وعند هذا الحد، يجربى أبو بكر شورى علنية، بخصوص ترشيح عمر، وفى هذه المرحلة، يحرص طلحة، والزبير، على

=أكون خيركم، ولوددت أنى كفىنى هذا الأمر بعضكم، وإن أخذتمونى بما كان الله، عز وجل، يقوم به لرسوله من الوحي، فما ذلك عندى، ما أنا إلا أحدكم، فإن رأيتمونى استقمتم فاتبعونى، وإن أنا زغت، فقومونى». المحب الطبري، مرجع سابق، ج ١ ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١) روى ابن عساکر، أن أبا بكر حرص على رضا العامة. ولما أحس منهم انقباضاً فى أول بيعته، دعاهم إلى اتباعه إن استقام، وتقويمه إذا زاع. وبعد هذا الحد المشترك، نراه يقول لهم: «ما يمنعكم؟ ألسنت أولى بهذا الأمر؟» وبعد خصالا تبين أهليته للإمامة. السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٢) ابن الجوزى، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق، د، ت، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨.

تأكيد بشرية عمر، ويقولان للخليفة: «أتعهد إلى هذا اللفظ الغليظ؟ ماذا أنت قائل لربك . فيقول: «أقول له: لقد وليت على عبادك، خير عبادك»^(١).

ب - إبراز المزايا لتعبئة العامة وراء قرار الترشيح:

وتنتهى عملية المداولة، والتفاوض ، بإجماع كبار الصحابة، على ترشيح عمر. فيوجه أبو بكر رسالته إلى العامة: «إن هذا الأمر لا يتحمله ، إلا أفضلكم مقدرة، وأملككم لنفسه، وأشدكم فى حال الشدة، وأسلسكم فى حال اللين، وأعلمكم برأى ذوى الرأى، لا يتشاغل بما لا يعنيه ، ولا يحزن لما ينزل به، ولا يستحى من التعلم، ولا يتحير عند البديهة. قوى على الأمور، لا يخور لشيء منها بعدوان ولا تقصير. ذلكم عمر بن الخطاب»^(٢) .

وبذا يتوازن عرض الصفوة، للشخصية التى يرشحونها للخلافة، فيثير أحدهم جوانب الضعف فيها، ويكشف الآخر جوانب قوتها. وتؤكد الصفوة المسؤولية المشتركة للخليفة، وأهل الحل والعقد، فى اختيار من يخلف القائم بأمر الأمة، والتركيز فى مخاطبة الخاصة، على: المساوىء والمزايا فى شخصية المرشح، وفى مخاطبة العامة على: الجوانب الإيجابية فيها.

ويستدعى أبو بكر، عمرًا، وقد عقد العزم، رغم الإجماع الظاهر، من جانب الأمة على قبول ترشيحه عمر أن يشارك معهم فى تحمل مسؤولية ذلك الإستخلاف، فيقطع عهدا لعمر، ويوصيه: «أدعوك إلى أمر متعب لمن وليه، فاتق الله يا عمر بطاعته، وأطعه بتقواه. فإن أنت وليت عليهم أمرهم، فإن استطعت أن تجف يديك من دمائهم، وأن تضمر بطنك من أموالهم، وإن تكف لسانك عن أعراضهم فافعل»^(٣).

ولا يكتفى أبو بكر بالأخذ بكل هذه الأسباب لتحقيق التوافق بين الأمة حول شخصية المرشح للخلافة، بل يختبر مدى طاعة الأمة له، وما إذا كان ينبغي عليه أن يحجم من نوره فى الترشيح أم لا. فيشرف على الناس، ويعمى عليهم إسم من اختاره، ويقول: «أيها الناس إني قد عهدت عهدا. أفترضونه؟ فيقول الناس: «رضينا يا خليفة رسول الله». فيقول: «إذا بايعوا لمن فيه»^(٤).

وهكذا نجد أن لا أحد فوق أن يؤمر بتقوى الله. ونجد علاقة نظام الخلافة تنتقل من إطار التعهدات الشفهية، إلى إطار العهود المكتوبة. وتتجسد الثقة بين الخليفة، والأمة، إلى حد تمرير عهد للموافقة عليه، لا يكشف عن شخصية من هو خاص به، وإن كانت

(١) الذهبى، سير أعلام النبلاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٧١.

(٢) ابن الجوزى ، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٣) الهيثمى ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٤) العصامى ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٣٥٩.

الملايسات تشير إليه. ويأتي دور عناصر من الصفوة في تأكيد أن الطاعة، والثقة، لابد وأن تعرف حدوداً. فيرد على علي الصديق بقوله: « لا نرضى إلا أن يكون عمر». فيقول الصديق: «فإنه عمر»^(١).

ويوصى أبو بكر، في كتاب استخلافه عمر، الذي أخذ البيعة له عليه، الأمة بالسمع والطاعة، ويؤكد أنه اجتهد في النصح لله، ولرسوله، وللأمة، بترشيحه لعمر، وأن مسئوليته محدودة بأنه «يعلم فيه، ويظن به، أنه سيعدل، فإن بدل فله ما اكتسب ولا يعلم الغيب إلا الله»^(٢).

ج - جواز حمل من ترى الأمة صلاحيته للخلافة على تقلدها : الخلافة، إذا، عبء ثقل لا يجب أن يتكالب أحد عليه. وفي ذات الوقت، فإن فرضت الظروف على شخص أن رأته في الأمة أنه الأكفأ للخلافة، فليس له إلا أن يستجيب^(٣).

د - إفساح المجال للمعارض السياسية الهادفة: ولا يفوت الصحابة في عملية ترتيب استخلاف عمر، أن يضيفوا لرصيد الإعداد للنور السياسي البعدي، لشخصيات على رأسها: علي بن أبي طالب. من ذلك أن أبا بكر أجرى شورى خاصة وعامة، وطلب من الناس الموافقة على العهد أيا كانت شخصية الخاص به، فلم يوقف أحد طاعته على شرط، غير علي بن أبي طالب، الذي اشترط أن يكون المعهود إليه، عمر بن الخطاب^(٤). ومع ذلك نجد روايتين بخصوص موقف علي، لما مر الكتاب على الناس، وبايعوا لمن فيه، فلما وصل إلى علي أجاب بإحدى إجابتين، الفرق بينهما حرف واحد، والبون بينهما واسع. في الرواية الأولى، قال علي: «رضينا بمن فيه إن كان عمر». وفي الثانية، قال: «رضينا بمن فيه وإن كان عمر»^(٥). وبذا تتوفر مساحة واسعة للحركة أمام علي، مداها هو: التأييد المطلق لعمر، أو الإبانة عن أنه قد رضى بأى شخص يعهد إليه أبو بكر، ولو وصل الأمر إلى حد العهد لعمر، مما يوحى، ضمناً، بأن ثمة شخصيات أخرى، كان يرى صلاحيتها قبل عمر.

ثالثاً: معطيات استخلاف عثمان: رسخ الصحابة بعد عهد الصديق، ما سبق لهم أن أرسوه من ركائز نظام الخلافة، وعكفوا على إتمام ما لم تيسر الظروف الواقعية لهم إرساءه.

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٢) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق، ص ٥٠، انظر أيضاً: منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دمشق: مطبعة النضال، د.ت، ص ١١٧.

(٣) دلائل ذلك، أن أبا بكر لما عهد إلى عمر، التوى عليه في قبول العهد، وقال: « لا أطيق القيام بأمر الناس». فطلب أبو بكر من ابنه عبد الرحمن أن يساعده على الجلوس، ويتأوله السيف، فقال عمر: «أو تعطيني؟». فرفض الصديق. وعند ذلك قبل عمر. الديار بكري، مرجع سابق، ص ٢٤١.

(٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٥) العصامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٩.

ومن أبرز ملامح عطاهم السياسى فى هذا الموقف:

١- جواز الإستخلاف وعدمه: بدأ الفاروق ببيان أنه بالخيار، إن شاء استخلف، فلقد استخلف أبو بكر، وهو خير منه. وإن شاء لم يستخلف، اقتداء برسول الله ﷺ وهو خير منهما، ثم تصرف على نحو يوحى بأنه يفضل أن لا يستخلف. فيسأله ابنه عبد الله عن ذلك، ويحاججه فيه قائلا: «إن الناس يزعمون أنك لا تستخلف. ولو أن عاملاً قدم عليك، ولم يستخلف، رأيت أنه قد ضيع، وأمر الأمة أعظم من ذلك»، فيعيد عمر تأكيد أنه فى ذلك بالخيار، كقاعدة عامة. ثم يسر لمولاه أسلم بأنه تارك الأمر فى قوم يحبهم رسول الله (١).

٢- اتخاذ ما يلزم لمنع افتتان المرشح بنفسه، أو افتتان الأمة بصلاحه، وبيان أساس الصلاحية للخلافة:

وتبدأ تهديدات عمر للإستخلاف، فيتدارس أمر الأمة مع ابن عباس، ويحرص على أن يذكر هنة ما، فى كل واحد من القوم الذين «يحبهم رسول الله»، الذين بات عازما على ترك الأمر فيهم (٢).

ويلمح عمر إلى عدم تسمية الرسول أشخاصا بعينهم للخلافة، رغم أن الناس كانوا يرتبون قمم الصحابة، على نحو جاء مطابقا لترتيبهم فى تولى الخلافة، مؤكدا أن التوافق أساسه: الرضا، والبيعة، وليس النص (٣). ويعيد التركيز على أن الإمارة ليست مؤيدة فى قريش، فلو كان سالم مولى أبى حذيفة الأنصارى حيا، لأمكن ترشيحه للخلافة. وليس بمستبعد استخلاف شخصية كفتة من بنى هاشم، مثل على، لو أرادت الأمة. أما صلاحية على لحمل الناس على القرآن والسنة، فلا تكفى بذاتها لتأثيره، فقطبا استحقاق منصب الخليفة هما: الكفاءة، والبيعة.

وسنرى فيما بعد، شواهد على أن قصد عمر لم ينصرف، أبداً، إلى الإنتقاص من أحد من الستة، أو القول بعدم صلاحيته للخلافة. فقط، أراد نفى العصمة عنهم،

(١) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٨٦.

(٢) ففى على دعاية، وفى طلحة زعم بنفسه. وفى الزبير عجلة، وحرص، وهو تاجر أما عبدالرحمن فنعم الرجل، لكن فيه ضعف، وسعد رجل جهاد وفارس، أما ولى أمر فلا. وعثمان بن عفان لا عيب فيه، لولا احتمال أن يحمل أقاربه لو ولى الأمر، على رقاب الناس، ولئن فعل لينهضن إليه الناس فيقتلونه. ويبدى الفاروق أسفه، أن لا يجد أمثال معاذ بن جبل، وأبى عبيدة بن الجراح، وسالم مولى أبى حذيفة، ثم يقول لابن عباس: «إن عليا، لو وليها، سيحمل الأمة على كتاب الله وستة نبيه»، ولكن ما الحيلة، وقريش تلبى أن تجمع لبني هاشم بين: النبوة، والخلافة؟. وبعبارة هذا الإقترب غير المباشر، يتحرك عمر بمهارة فائقة، فى التصدى لآفة الإفتتان بقدرات أية قيادة، ويبين أن الأمر، وإن كان سيناط بأحد المبشرين بالجنة فإنهم كلهم بشر، فيهم عيوب، وبحاجة إلى من يواظبهم، وإلى من يقومهم، وهم بمنأى عن العصمة، وبحاجة إلى تقويم أنفسهم بما يتلائم ومتطلبات هذا المنصب، تماماً، كما واهم هو نفسه شدته وعظمته، وإمساكه، وحرصه، الذى تحدث عنه جهارا فى خطبة عامة، فور توليه أمر الأمة، المرجع السابق، ج ٣ ص ٨٨١-٨٨٢.

(٣) الشوكانى، در السحابة، مرجع سابق، ص ١٢.

والحزب بين الأمة وبين الإفتتان بصلاحهم ، وبيان ما لا يجوز أن يتصف به خليفة المسلمين، من صفات أخلاقية سلبية، لا يسلم منها أحد إلا بمجاهدة النفس.

٢- مبدأ صفوية الجدل السياسى، بشأن القضايا السياسية الدقيقة والحساسة:

ففى آخر حجة حجة عمر، أفضى إليه الصحابى عبد الرحمن بن عوف بأن ثمة من يقولون: « لو مات أمير المؤمنين سيبايع فلانا » فهم عمر بأن يخطب فى الناس ليحذرهم من هؤلاء الرهط «الذين يريدون أن يغصبوهم حقهم». وهنا يرسى ابن عوف مبدأ «ضرورة صفوية الجدل السياسى»، أو بالأحرى، وضع ضوابط لنطاق الإتصال السياسى المتعلق بترتيبات نظام الخلافة، بما يضمن عدم سوء الفهم، فيراجع عمر بقوله: «إن الموقف يجمع رعاى الناس وغوغائهم، وهم الذين يغلبون على مجلسك. وإنى أخاف إن قلت اليوم مقالة ألا يعوها ولا يضعوها على مواضعها. فأهل حتى تقدم المدينة، وتخلص بأصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار، فتقول مقاتلك متمكنا فيعوها ويضعوها على موضعها (١). دائرة ترتيب نظام الخلافة، إذاً، تتعلق بالدرجة الأولى بذوى البصائر من أهل الحل والعقد.

٤ - تأكيد المسؤولية المشتركة للخليفة وأهل الشورى فى ترشيح خليفة يلى القائم بالأم:

ويستفسر عمر من عبد الرحمن، عما إذا كان مستعداً فيما لو أرادته الأمة، لئن يتولى الخلافة. فيقول له: تشير على بها؟ فيقول : لا . فيرد ابن عوف، بقوله: « والله لا أفعل» (٢) .

ويظن البعض أن عمر لم يفوض الأمر من بعده للسته، إلا بعد أن طعن ، وهو ظن عار عن الحقيقة . فالثابت أن عمر أقسم بعد تحاوره مع ابن عوف، أن يقوم بمقالته بشأن الخلافة فى أول مقام يقومه إثر عودته من الحج إلى المدينة (٣).

ويروى ابن سعد عن المسور بن مخرمة ما يؤكد ذلك، فيقول أن عمر بن الخطاب، كان وهو صحيح يسأل أن يستخلف فيأبى. فصعد يوماً المنبر، فتكلم بكلمات، وقال: إن مت فأمركم إلى هؤلاء الستة الذين توفى رسول الله وهو عنهم راض: على بن أبى طالب، والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله ، وسعد بن أبى وقاص . وأوصى بتقوى الله فى الحكم والعدل فى القسم (٤).

أما الكلمات التى تكلم بها عمر، فى تلك الخطبة العامة، قبل تفويض الأمر من بعده

(١) الطبرى ، تاريخ ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٩٩٤.

(٣) انظر: الطبرى ، تاريخ ، مرجع سابق ج ٢ ، ص ٢٠٢.

(٤) ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦١.

للسنة، فهي الإشارة إلى قول البعض: «لومات أمير المؤمنين بايعنا فلانا». ثم سرد عمر في خطبته تلك، تفاصيل ما دار منذ وفاة الرسول إلى أن تم استخلاف أبي بكر. وبين أن أبا بكر فريد في خصائصه، لا يرقى أحد إلى مرقاته، ولا يصلح أحد للقياس عليه. ثم قال أن بيعته «كانت فلتة وقى الله شرها، فمن بايع رجلا من غير مشورة، فلا يبايع هو، ولا الذي يبايع له». لأن ذلك سبيل فرقة، أول ما قد يفضى إليه، هو: قتل المبايع له. فالأمر، والإمارة شورى^(١).

وقال عمر للسنة: «نظرت لكم في أمر الناس، فلم أجد عند الناس شقاقا إلا أن يكون فيكم»^(٢). ويلاحظ ارتباط امتداح عمر لبيعة أبي بكر، بدعوته إلى التآني في الشورى وتوسيع نطاقها، حسب ظروف الموقف.

وتستلفت الباحث كلمة «الفتنة» التي وردت على لسان عمر في هذا الموقف، التي زعم البعض أنها تعني الشيء الذي يتم بغير روية خوف انتشار الأمر، واستنادهم إليها في وهم مفاده أن عمر لم يكن راضياً عن الكيفية التي تمت بها شورى بيعة أبي بكر^(٣). وهو زعم لا أساس له.

ففي حصر عمر شورى تسمية الخليفة في السنة فقط، تكذيب في حد ذاته لتلك المزاعم. وسياق الخطبة كلها، يدل على انهيار عمر بتجربة بيعة أبي بكر، وليس العكس^(٤).

هـ- الترتيبات التفصيلية لشورى تولية خليفة: إن ما أفصح عنه عمر بعد أن طعن، هو: توجيهاته بخصوص الترتيبات التفصيلية لنظام الشورى وتشمل نقاطا ست هي: -
أ - عدم جواز تأخير نصب أمير أكثر من ثلاثة أيام، وإبرام الأمر بدون طلحة إن لم يعد في غضون هذه المدة. وأوصى عمر الخمسة أن يتشاوروا في أمرهم. فإن كان الرأي اثنان، اثنان فليرجعوا في الشورى. وإن كان أربعة، واثنان فالرأي للأكثر.

(١) السندی، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٨٠.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٦٤.

(٣) ظافر القاسمي، نظام.....، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٤) فأبو بكر، ابتكر البيعة من أكابر أصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار فضلا عن عامة الأنصار، في اجتماع السقيفة المفتوح. وثناء عمر المتواصل طيلة سرده لأحداث السقيفة، يجزم بأن الفتنة، بمعنى: الفجأة، ليست بالتأني أراد عمر. وإنما الفتنة في اللغة كما أرادها عمر، هي: الليلة التي تفصل بين الأشهر الحرم، وشهور الحل. وكان العرب يتحاجزون فلا يقتلون في الأشهر الحرم، إلى أن تكون آخر ليلة فيها، فربما يشك قوم فيقولون هي من الحل، ويشك غيرهم فيقولون: هي من الحرم، فيكثر الفساد في تلك الليلة. فشبه عمر حياة الرسول بالأشهر الحرم، وكان موته شبيهاً بالفتنة، التي هي مظنة الخروج من الحرم. فحفظ الله الدين، وأمر الأمة، ووقاها شر تلك الفتنة، بتلك البيعة المباركة، التي كان عمر، المزعوم بأنه ينتقصها، هو: الساعي فيها، والمدافع الأول عنها. كل ما يريد عمر أن يقوله هو: أنه ليس في القوم من يداني أبي بكر. والوضع ليس حرجا، كما كان غداة وفاة الرسول ﷺ ويلزم بالتأني الثاني في الشورى، رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص ٨٢-٨٣.

ويشترك عبدالله بن عمر فى الشورى، وليس له أن يرشح للخلافة. ويصلى صهيبي بالناس حتى يختاروا الخليفة. وأوصى ابنه إن اختلف القوم، فكن مع الأكثر، وإن تساوا، فكن مع الذين فيهم: عبد الرحمن بن عوف^(١).

ومعنى ذلك، أن عمر، حرص على وجود عنصر مرجح، حالة تعادل الآراء، ممثلاً فى ابنه، وخصه بمزيد من التوجيهات. وأمن حياده بأن عزله عن حق فى الخلافة، ووجهه عند تعادل الآراء، إلى الإنضمام إلى كفة ابن عوف، لأنه كان على يقين من حياده، ومن أنه لإربة له فى تولى الأمر إلا أن يحمل عليه.

ب - كما أرسى عمر حق ولى الأمر فى الإجتهااد فى وضع قيود وضوابط على المشاركة السياسية لعناصر من أقاربه، حسب رؤيته للصالح العام للأمة.

ج - ووجه عمر القوم إلى أعمال السنة فيمن يخالف أمر الجماعة، بضرب عنقه، إن لزم الأمر، حتى إن كان من رؤوس المبشرين بالجنة^(٢). ولكنه أوقف ذلك على المخالف المصر على المخالفة، عند اجتماع الكلمة. أما قبل ذلك، فمعالجة الأمر عند توزع الآراء، كل اثنين فى اتجاه، أن تعاد الشورى^(٣).

د - ومن اللافت للنظر، فى ترتيبات عمر الأخيرة للإستخلاف، أنه اختار حلا وسطا بين العهد، وبين عدم الإستخلاف، تشارك عناصر محددة من الأنصار والمهاجرين معا، فى تنفيذه بحيث لا يتشتت القرار، ولا يخرج من طوق ضبط الصفوة. فصهيبي يصلى بالناس خشية أن يكون فى صلاة واحد من المرشحين تلميح بتفضيله. وهو الذى صلى صلاة الجنازة على جثمان عمر. والمقداد بن عمرو هو الذى يحدد مكان الاجتماع. ويكلف أبو طلحة الأنصارى بحراسة الاجتماع، هو وخمسون من قومه، ويمنعون حضور أى فرد آخر الاجتماع، ولا يمهلون الستة أكثر من ثلاثة أيام، لتسمية خليفة.

هـ - وأرسى عمر بذلك «عمليا» آليه توسيع نطاق المشاركة، وقاعدة تعدد المرشحين للخلافة، بعد أن زرع أبو بكر بذرتها بشكل خاطف يوم السقيفة. ولكن الفاروق استخدم أسلوبا ماهرًا، فى ذات الوقت، للحد من عدد المرشحين بحيث لا يكون مدعاة للفرقة وتشتت الأمر. وجعل الترشيح ذاته، لمن يقال هو لك، لمن يقول هو لى^(٤)

و - ويضع الفاروق التوافق المجتمعى الملتمزم بالشرع، نصب عينيه، فى هذا الترتيب. فيوصى الأمة بالسمع الطاعة لمن يخلفه. ويوصى الخليفة من بعده بالمهاجرين الأولين:

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٣ ص ٩٩٥ - ٩٩٨.

(٢) المحب الطبرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٤) بيان ذلك، أن الذين رضى الله ورسوله عنهم ليسوا هؤلاء الستة فحسب، بل كل المهاجرين والأنصار، أو على أقل تقدير كل أهل الحديبية أو أصحاب بدر وهو بالأحرى، جعل الأمر فى رؤوس من اتسموا بالكفاءة فى إرضاء الله ورسوله. الذهبى، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ص ١٦٦.

يعرف لهم حقهم، ويحفظ لهم حرمتهم ، وبالأُنصار: يقبل من محسنهم، ويعفو عن مسيئتهم، وبذمة رسول الله يوفى لهم بعهدهم ، ويقاقل من ورائهم ، ويحول دون تكليفهم فوق طاقتهم. ويجسم مسؤولية هذا المنصب ، فيرجو أن يكون حسابه عن خلافته، كفافاً لاله ولا عليه (١)

ويميط عمر اللثام، عن أن مآخذة على الستة لا يجب أن تؤخذ على ظاهرها، أو يفهم منها فاهم، أنها دليل على أنه يرى عدم أهليتهم للخلافة (٢) .

وينتهز ابن عمر فرصة البدء في تنفيذ الشورى في الإصلاح على قاعدة واحدة رأس الدولة. فحينما طلب الصحابة منه الشروع في الإجراءات، قال لهم «ألا تعقلون؟ تؤمرون، وأمير المؤمنين حي؟ قال ابن عمر : «فو الله لكأنى أيقظتهم»، فقال عمر: «أمهلوا» (٣) .

٦- المرونة في تنفيذ التعليمات الإجتهدية غير القائمة على نص من القرآن أو السنة، حسب اعتبارات الموقف:

وينفذ الصحابة توجيهات عمر بقدر من المرونة. فيتنازل الزبير عن حقه في الخلافة لعل (٤) . ويعرض عبد الرحمن فكرة أن يخلع أحد الخمسة نفسه على أن يتولى الإشراف على الشورى. ويركز الخمسة على بيان حتمية إخضاع الحركة السياسية لقواعد صارمة، وتعهيدات محددة، حتى لو كانت القائمة على توجيهها، هو أحد أمناء الأمة. فلقد أخذ على ابن عوف موثقاً قبل تفويض الشورى إليه «ليؤثرن الحق، ولا يتبع الهوى، ولا يخص ذا رحم، ولا يألو الأمة» (٥).

وبالمقابل أخذ ابن عوف العهد عليهم، فرداً، فرداً ، أن من يولي «ليعدن، ولئن ولى عليه ليسمعن، وليطيعن» (٦).

٧- مراعاة أسباب تحقيق أعلى درجة ممكنة من التوافق المشروع بين المرشح وكل

(١) السندى ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٤٢.

(٢) يقرر أن طلحة: زاهد في هذا الأمر، ولم يكن يلي شيئاً. ويؤكد أنه إن أصابت الإمارة سعداً فهو لها، وإلا فليست به من يؤمّر، فإن عمر لم يعزله عن عجز ولا خيانة. وإن أصابت الخلافة عبد الرحمن ، فنعم الرجل. وإلا فليست شره من يلي الأمر. وعلى تؤله للخلافة: هجرته وسابقتها، وشجاعته، مع القرابة، والظن به أن لو ولى الأمر لحمل الأمة على جادة الطريق. ولكنه حريص على هذا الأمر، والأمر لا يصلح لمن هو حريص عليه. وعثمان يصلح لها لشرفه وفضله، ولا يخشى منه شيء، من جهة ذاته، بل يخاف أن يحمل أقاربه على رقاب الناس، فيقتل، وحق نفسه عليه في ألا يعرضها للتهلكة، وأن لا يجعل لأحد عليه حجة، سيدفعه حتماً، إلى تحاشي حدوث ذلك، هو وأقاربه. الذهبي ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٦٢. أنظر أيضاً: ابن شبة، مرجع سابق ، ج ٣ ص ٩٢٤.

(٣) الواقدي ، فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان، القاهرة: مطبعة المحرسة ، ١٨٩ ، ١٢٢.

(٤) الذهبي سير أعلام النبلاء ، مرجع سابق ، ج ٣ ص ٢٤.

(٥) د. أحمد كامل ، محاضرات في عصر الراشدين، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٩، ص ٤٢.

(٦) خالد محمد خالد ، وداعا عثمان، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص ٦٤.

قطاعات الأمة:

أجرى ابن عوف بعد تفويض الأمر إليه شورى مكثفة واسعة النطاق، شملت أصحاب رسول الله ﷺ ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد، وأشرف الناس وأقنائهم والنساء، والولدان والأعراب. وأجمع الكل على تقديم عثمان، عدا: المقداد، وعمار بن ياسر^(١).

وظهر بوضوح، أن أمر الشورى لم يستقم، إلا لما أصبح له رأس واحد، يشرف عليه، ويساعده آخرون في لزوع واضح، وتلقائي، للنظام صوب الواحدية، يبين منه أن الفارق طفيف بين هذا الترتيب، وبين إشراف الخليفة الثقة، على شورى ترشيح خلف له..

وخلص ابن عوف من شوره الموسعة، إلى إصفاق الجميع على الرضا بعثمان، حيث أشار ثلاثة من الخمسة بعثمان، مقابل إشارة الزبير وحده بعلی، وكانت غالبية الآراء خارج الخمسة في صف عثمان. واجتمع ابن عوف بكل من مرشح الأغلبية، ومرشح الأقلية على حده، وقال له: «لو وليتك وجعلت الأمر فيك، ماذا أنت صانع؟». فجاءت الإجابتان متطابقتان: «أعدل في الرعية، وأقسم بالسوية» ويسأل على: إن أخطأك الأمر فبمن تشير؟ فقال: «بعثمان»، وبالمثل، سأل عثمان، فقال أنه يشير «بعلی» فيما لو أخطأه الأمر^(٢). وانتهى الأمر بالبيعة لعثمان.

وتبقى ملاحظات هامة، يتعين إيرادها بخصوص هذه التجربة الفريدة، من تطبيقات نظام الخلافة، أبرزها:

أ. قول ابن عوف لعلی: «إنی نظرت فی أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان فلا تجعلن علی نفسك سبيلا»^(٣)، يبين منه أنه كان مستخفا عثمان لا محالة، وإلا كان مفتتتا على الإرادة العامة للأمة، التي بات على يقين، من أنها في صف عثمان. ولا بد من تفسير، في ضوء ذلك، لسلوك ابن عوف، وعلی، في إجراءات عقد البيعة بالمسجد. فعبد الرحمن يقدم علیا رغم انخفاض أسهم شعبيته، ويمسك بيده، ويقول: «عليك عهد الله، وميثاقه، لتعملن بكتاب الله، وسنة رسوله، وسيرة الخليفين من بعده»^(٤). فيجيب علی في رواية بقوله: «أرجو أن أفعل بمبلغ علمي وطاقتي»^(٥)، وفي رواية أخرى، بقوله: «بل اجتهد رأي»^(٦). فينادي علی عثمان ويطلب منه أخذ هذا العهد على نفسه فيجيبه، فيبياعه.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ١ ص ١٦٠-١٦١.

(٢) الواقدي، فتوح الإسلام.....، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣٥.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام....، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٧٩.

(٤) د. مصطفى حلمي، نظام الخلافة...، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٦) محمد الفخري، محاضرات في تاريخ الامم الإسلامية القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٩، ص ١٧٦.

ب - إفساح المجال للمعارضة السياسية المشروعة في ضوء الاحتياجات المستقبلية المنظورة للحركة السياسية: لا يشك، من يدقق بعض الشيء، في إجابة على أنه أراد أن لا يبايعه ابن عوف، وأن النية كانت منصرفة، إلى إرجاء إمارة على بالتنسيق معه، فليس بمعقول أن يسمح نظام يقوم على القرآن، والسنة، بنصب شخص، أيا كان، لا يلزم نفسه إلا بالتزام غامض، هو: اجتهاده وطاقته. وفي ذات الوقت، فإن الإجابة ليست رفضاً صريحاً، مما يدل على أن راعها هدفاً خفياً، يتضح فيما بعد.

وثمة دلائل ضمنية، وصريحة على انصراف النية، إلى تأجيل إمارة على، في ضوء قرائن أحداث البيعة، والملايسات السابقة واللاحقة. وأول خيط في فهم هذا الموقف، هو: وجود إيماءة من رسول الله على ذلك^(١)، «فعلى كان يُدخَرُ لمهمة لم يأت أوانها بعد»^(٢) والدلائل متكاثرة، على نفى ما راود خيال بعض الباحثين، في تفسير هذا الموقف من الزعم بأن علياً رفض البيعة لورود شرط: «وسنة الشيخين من قبله». وأبسط الأدلة على ذلك أنه لم يرد أن علياً، قال: «بل أعمل بكتاب الله، وسنة رسوله، وأجتهد رأيي»، بل قال «أجتهد رأيي» فكيف ينصرف الرد على سيرة الخليفين، دون الجزء الأول من العهد؟ ولا محل لقول القائل، بأن علياً رفض لأنه رأى أن تقليد سنة الشيخين حرام^(٣). فلقد حرص على، لما تولى الخلافة، على عدم مخالفة سيرة الخلفاء السابقين له، حتى فيما عَن له الرجوع عنه من رأى، كان قد شاركهم فيه كمسألة بيع أمهات الأولاد، وأكد أنه لا يجب الخلاف. فواصل ما جرى عليه العمل في عهد أسلافه، ولم يقل أن تقليدهم حرام^(٤).

ولا موضع كذلك لقول ابن الجوزي، أن علياً قال: «أجتهد رأيي»، لأنه خاف الترخص في المباح، مما لا يحتمله من ألف شدة الشيخين^(٥)، إذ لو كان الأمر كذلك، لكان التمسك بهذا الشرط أحد الاحتياجات الأساسية لعل. وعلى فرض أن قوله: «أجتهد رأيي»، يعني عدم التمسك بسيرتهما، فكيف يدفع بذلك الخوف، الذي يتحدث عنه ابن الجوزي؟ ومن يستطيع أن يزعم، أن الشيخين كانا لا يراعيان التوافق، بين : فقه النص، وفقه الواقع، وهما اللذان رفضا بحزم الخوض في أي أمر مالم يحدث بالفعل؟.

(١) فلقد روى على، أن الرسول قال: «إن تقوموا أبا بكر تجدونهُ أميناً، زاهداً، راغباً، في الآخرة، وإن تقوموا عمر تجدونهُ أميناً، قوياً، لا تأخذه في الله لومة لائم، وإن تقوموا علياً، ولا أراكم فاعلين، تجونهُ هادياً، مهدياً، يأخذ بكم الطريق المستقيم» روى أحمد والبخاري والطبراني، رجاله ثقات، إنظر: الهيثمي، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(٢) آية ذلك، ما روى أبو سعيد الخدري، من أن الرسول ﷺ قال: «إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن، كما قاتلت على تنزيله»، وأشار إلى على، روى أبو يعلى رجاله رجال الصحيح، إنظر: المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٣) الباقلاني، التمهيد.....، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(٤) ابن شيه، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٢٧ - ٧٣٠.

(٥) المحب الطبري، الرياض النضرة، مرجع سابق، ج ٢ ص ١١٧.

والعجب من قول أحد الباحثين، أن عبد الرحمن أراد من وضع شرط العمل بسنة الشيخين أن يحذو على، حذو أبي بكر وعمر، في عدم توريث الأمر من بعده لأبنائه، وأن عليا عرف ذلك، فأحجم عن الموافقة^(١). وهى مقولة باللغة التهافت، بدليل أن عليا لما آل إليه الأمر رفض تماما، أن يعهد لا لابنه، ولا لغيره. قيل له: «ألا تستخلف؟» قال: «لا، ولكن أترككم كما ترككم رسول الله، فإن يرد الله بكم خيراً، يجمعكم على خيركم، كما جمعكم على خيركم بعد رسول الله»^(٢).

وما كان الصحابة يقترون في الكلام الذى ينطقونه. ولا مسوغ أبداً، لا لأن لا يستفسر ابن عوف من على عن ما يقصده بإجابته، ولا لأن لا يسأل على، عبد الرحمن، عن معنى إضافة سنة الشيخين إلى العمل بكتاب الله وسنة رسوله، فيما لو استغلق عليه الفهم.

وأهم من كل ما سبق، أن إضافة سنة الشيخين بمثابة تحصيل حاصل. إذ أن سنتهما كانت الإجتهد، من خلال الشورى الجماعية، فيما يثبت بالقطع عدم وجود نص بعينه بخصوصه. وسيرتهما تقوم على ترك التقليد، وعدم الحجر على اجتهد لا يخالف الكتاب والسنة. وعلى أول من يعلم ذلك^(٣). واعترف على في خطبة له، لما ولى الأمر، بأن أبا بكر وعمر استخلفا، فعلا بسنة رسول الله، وسارا بسيرته جامعة^(٤).

ومعنى ذلك، أنه لو افترضنا أن عليا أراد بإجابته أنه سيجتهد في مخالفة سيرة الشيخين لرد عليه، لأنه لن يخالف سيرة الشيخين في هذه الحالة، بل سنة رسول الله وحاشا له أن يفكر في ذلك، ناهيك عن أن ينطق به^(٥). ولن نحتج بأن عليا كان أحد أركان نظام الإجتهد في النوازل، في عهد الشيخين، بل سندفع بحجة أشد حسما، فلقد روى سعيد بن المسيب عن على نفسه قال: «قلت يا رسول الله: الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه سنة؟ فقال عليه السلام: «إجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأى واحد»^(٦).

فأتى يجد المرء مصرفا، في ضوء هذه الشواهد، عن القول بأن إثارة ابن عوف شرط «سنة الشيخين»، ورد على على النحو الذى رد به، ليس إلا لغاية، هى: تقديم مرشح الأغلبية - عثمان - بعد ذلك، وقد ألقى بمسؤولية عدم العقد لعلى، على كاهل على

(١) عبد المتعال الصعدي، تاريخ العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، القاهرة: مطبعة الآداب، دت، ص ١٦٢.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق ج ٨ ص ١٤.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين ... مرجع سابق، ج ١ ص ٦٨.

(٤) رواه أحمد، انظر الهيئى، مجمع الزوائد، ج ٥ ص ١٧٦.

(٥) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٦) د. ذكريا البرى، الإجتهد، في الشريعة الإسلامية، بحوث مؤتمر الفقه الإسلامى، جامعة الإمام محمد بن سعود،

١٩٨٤، ص ٢٥٥.

نفسه أمام أنصاره، وبيان إمكانية تقديم مرشح الأقلية من أهل الحل والعقد، فيما لو كان أكثر وضوحاً في قبوله الإلتزام بالشرع، وتمهيد الأذهان إلى أن علياً غداً قاب قوسين من الإمارة، وأن حساسية قرابته من رسول الله ، لم تعد حائلاً دون ذلك، وأنه وإن لم يصيبها هذه المرة، فالأحرى، أنها قد لا تخطئه بعد ذلك.

ثم إن في هذا الإجراء ما فيه من الاحترام لرأى الأقلية وترضيتها، وهو ما تجسد، فيما وصفه أحمد بن حنبل، بحق، بقوله: «لم يجتمع الصحابة على بيعة أحد، مثلاً اجتمعوا على عثمان»^(١)، علاوة على قول علي ، نفسه ، لعبد الرحمن، لما قبل عثمان الشرط الذي راوغ هو بخصوصه «بائع أخاك فقد أعطى الرضا من نفسه ، واستخر الله، واصفق على يده»^(٢).

ويعضد هذه الرؤية، لحقيقة ذلك الموقف، تفسير ابن عباس، قول عمر، بأن في عليٍّ دعاية بأنه يعنى: أنه يرى أنه لا يطلب شيئاً فيعجز عنه»^(٣). وبذا يكون المعنى على غير ظاهره، بل يعنى ثقة عمر في كفايته في خطط التموهية.

وخلاصة القول، أن علياً كان يتصرف بكيفية مدروسة تؤدي حتماً إلى إرجاء توليه الخلافة، مع إظهاره بأنه تواق إليها، ولم يال العباس جهداً في إظهاره على أنه هو المسئول عن عدم استخلافه، ولكن هذه المرة لإظهاره الحرص على الإمارة. ويقول له: «قلت لك لما طعن عمر، لا تدخل نفسك في الشورى، فإنك إن اعتزلتهم قدموك . وإن ساويتهم تقدموك»^(٤). فالإمارة تعطى ولا تطلب، ويقدر هروب الشخص الكفاء منها، بقدر حرص أولى الحل والعقد، على قذفها في عنقه

ولخفاء النقطة التي نحن بصدد تجليتها، نشير إلى مؤشر آخر، يثبت مطابقة هذا التصور لواقع ما حدث. ذلك أن بعض خيوط ترتيب الصفوة لصفوفها في مواجهة الأحداث المستقبلية، خرجت أحياناً من طي الكتمان وكان لدى صفوة المسلمين علم يقيني، بأن الأمور ستسير في هذا الإتجاه من إخبار الرسول لهم. من ذلك، ما ذكره النعمان بن بشير، من أن أبي بن كعب، ذكر عشية السقيفة، أن ثالث الخلفاء سيقتل، ويؤول الأمر إلى صاحب الشام، وأنه ستكون فتنة لا تدرك أبا بكر، ولا عمر، ويقتل فيها عثمان^(٥). وقول الرسول لمعاوية: « إن وليت أمراً فاتق الله وأعدل». قال معاوية: « فما زلت أظن أنى مبتلى بعمل، لقول رسول الله ، حتى ابتليت»^(٦).

(١) د. مصطفى حلمي ، نظام الخلافة ، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٠.

(٣) د. محمد فياض ، عصر الخلفاء الراشدين، القاهرة: مطبعة المتكفل، ١٩٤٩، ص ٣٠٢.

(٤) العصامي ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٢٤.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق ، ج ٧ ص ٢٠٨.

(٦) رواء أحمد وأبو يعلى ورجال الصحيح، إنظر: الهيثمي ، مرجع سابق، ١٨٨.

ج - الصفوة ومبدأ ربط الجدل بالاعتبارات الموقفية الفعلية:

لقد حرص الصحابة ، رعاية لمبدأ ربط الجدل السياسى ، بمواقف عملية على التمييز بكل الطرق ، على ما يتسرب بخصوص المجريات المستقبلية ، للحركة السياسية . من ذلك ، قول عمر ، وهو الذى يعلم أن الرسول قد بشره بالشهادة ، : « أنى لى بالشهادة وأنا بجزيرة العرب »^(١) .

واستخدم عثمان أسلوباً آخر ، لتفويت أثر ظهور بعض أسرار المشروع المستقبلى للصفوة ، بأكثر من القدر الذى تريده ، نموذج ذلك ، طلب عثمان ، من مولاة حمران ، أن يكتب العهد من بعده إلى عبد الرحمن بن عوف ، المعروف بعزوفه عن تولى الخلافة . ويأتى عبد الرحمن إلى عثمان ، فيقول له : « أكان يصلح لك أن تكتب لى العهد من بعدك ، والله يعلم أنى أخشى أن يحاسبنى فى أهلى ، ألا أكون عادلاً بينهم . فكيف بأمة محمد ؟ ولو كانت المسألة مجرد عهد يراد إبقاؤه فى طى الكتمان ، لجرت محاولة لإقناع عبد الرحمن به لما اعترض عليه ، أو إلغائه دون أن يدري أحد عنه شيئاً ، ولكننا نجد أن عثمان يطرد مولاة إلى العراق ، فى محاولة لا تخفى على ذى نظر ، لترويح ونشر هذه الواقعة ، للتمييز على خطة الصفوة »^(٢) .

أما رد مسألة عدم إشراك سعيد بن زيد فى الأمر ، لسبب قرابته لعمر ، فقول مردود جملة وتفصيلاً . فقول ابن كثير ، أن عمر لم يشركه خشية أن يراعى فى الإمارة لسببه لكونه من قبيلته ، لا يقوم على ساق ، أمام إشراك عمر ابنه فى الشورى ، وكان بالإمكان أن يشرك سعيداً فيها ، دون أن يكون له حق فى الخلافة ، لو كان هذا هو السبب^(٣) والمعروف أن سعيد من أسبق المسلمين هجرة وإسلاماً ، وكان أحد أمراء جند الفتح الإسلامى^(٤) .

وإذا كانت قرابة عمر شبهة محاباة ، وسط هذا الطراز الرفيع من الرجال الذين حددهم الفاروق لترشيح خليفة من بينهم ، فكيف بقرابة على ، والزيبر ، وسعد ، لرسول الله ﷺ ؟ إن عمر لا يرى للقرابة دخلاً فى منع حق ، أو منحه^(٥) .

(١) إنظر أيضاً : ابن شبة ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٠٨٠ - ١٠٨١ .

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ص ١٠٢٨ - ١٠٣٠ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٧ ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٤) المحب الطبرى ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .

(٥) ويبقى أن عمر لم يشر إلى سعيد ، ولم يكشف عن سبب استبعاده ، كما أن سعيد لم يطالب بحق ، ولم يستدرك على عمر . فالخلافة تعطى ، ولا تؤخذ ، ويبقى القول بأن السبب الحقيقى فى استبعاد سعيد أنه كان قد أثر الجهاد على الإمارة منذ عهد أبى بكر ، ورفض تولى أى منصب خارج ساحة الجهاد . فلقد كتب سعيد بن زيد إلى أبى عبيدة لما ولاه على دمشق كتاب استقالة ، جاء فيه : « ما كنت أؤثر وأصحابك بالجهاد على نفسى . فإذا أتاك كتابى هذا ، فابعث إلى عمك من هو أرغب إليه منى ، فإننى قادم عليك إن شاء الله » . ولم يجد أبى عبيدة محيصاً من قبول الاستقالة . المرجع السابق ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

٨ المبادئ السياسية المعنية بانتهاء ولاية الخليفة:

فلنتنقل إلى خبرة عهد عثمان، في مجال أسس إنهاء خدمة الخليفة . وهنا نجد معطيات هامة، أبرزها:

أ- آثار عثمان إمكانية تطوع الخليفة برد البيعة، حالة عقدها في غيبة عنصر بارز من أهل الحل والعقد^(١) .

وأرسي عثمان بذلك مجدداً قاعدة: عدم أبدية عقد البيعة، وإمكان رضا الخليفة ببعض حقه، وأرسي طلحة قاعدة عدم إمكانية المطالبة بأكثر من الحق، وبلغه أخرى، فإن ترك المرء حقاً هو له، ليس عيباً، وإنما العيب أن يطلب ما ليس له، دليل ذلك، أن عثمان يعلم أن البيعة قد انعقدت له، وأن لاحق لطلحة، بسبب غيابها عند العقد، أن يرد، ولا أن يختار. ومع ذلك، يعرض عليه طواعية أن يرد البيعة لو كان في نفسه شيء، وطلحة يسأل قبل أن يجيب، ليعلم: أبايع الناس طراً، فلا يكون له إلا أن يدخل فيما دخل الناس فيه، أم لم يبايعوا، فيجوز الرد، فلما علم بمبايعتهم رضى ولم يجد لنفسه إلا أن يرضى.

ب- أكد عثمان لما أغار عليه الرعاع، أن من حق الخليفة، أن يخلع نفسه لأهل الحل والعقد، إذا لزم الأمر. فلقد استشار عثمان، عبدالله بن عمر، في أن يخلع نفسه. ولم ينكر ابن عمر ذلك، من حيث المبدأ، وإنما أنكر إخضاع إرادة الأمة لشردمة منها، ويقول ابن عمر، لعثمان: «أرايت إن لم تخلع، هل يزيدون على قتلك؟» قال: لا، فقال ابن عمر: «فإنك لست مخلصاً في الدنيا، والقوم لا يملكون لك جنة ولا نار. فلا تخلع قميص الله عنك حتى لا تكون سنة في الإسلام، كلما سخط قوم على أميرهم خلعه»^(٢)

وأرسل عثمان، لما حصر، حويطب بن عبد العزى إلى طلحة، وعلى ، والزبير، برسالة مضمونها: هذا أمركم تولوه واصنعوا فيه ما شئتم». فأبوا عليه أن يستقيل على أساس أن تلبية رغبة المفسدين بالإقدام على ذلك، فيه مفسدة للدولة، ومضيقية لهيئة الخليفة. . وسفه ابن عمر المتمردين لتخييرهم عثمان بين الخلع أو القتل، وقال: إنما تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما غضبوا على ملك قتلوه».

وأكد عثمان، على أثر ذلك تمسكه بعقد البيعة، وهو عقد عقده بيد الله، بمعنى: عدم شرعية الخروج عليه بلا سند، أو بالإتفاق بين طرفيه، وعدم الإمتثال لأولئك الرعاع. فثمة حساب من الله على الوفاء بالإلتزامات الواردة به، وبذل أقصى الجهد من جانب

(١) فلقد قال عثمان، لطلحة لما عاد بعد أن بايع الناس له: «أنت على الخيار في الأمر، وإن آبيت رددتها». فقال طلحة: «أكل الناس يبايعوك؟» قال عثمان: نعم. قال طلحة: رضيت ، ولا أرغب عما أجمع الناس عليه. ابن خلون، مرجع سابق، ج ٣ ص ٩٩٨.

(٢) ابن العربي ، مرجع سابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

أطرافه للمحافظة عليه، وقال « والله لئن أقدم فتضرب عنقي، أحب إلى من أن أخلع أمة محمد، بعضها على بعض. لا أنزع سربالا سربليه الله. ولكن أنزع عما تكهون (١) أى لا أتخلى عن أمانة غدت بحكم البيعة عالقته فى عنقي، لا يحلنى منها، إلا استعفاء أهل الحل والعقد، الذين باشروا عقد التولية المنشئ لهذه الإلتزامات، فى البداية.

ج - لم تمار الصفوة فى حق الخليفة فى الإستقالة، وأهل الحل والعقد فى الإقالة إذا ما رأوا مصلحة فى ذلك فحسب، بل أكبوا على حق أهل الحل والعقد، فى قتل الخليفة، لو أثبتوا فى محاكمته، أنه حاد عن الجادة، ولم يمكن رده إلا بذلك.

ومن شواهد ذلك، أن رجلاً قدم من اليمن إلى المدينة شاهراً سيفه، وذهب إلى عثمان، وقال له : أردت أن أقتلك. قال عثمان: ولم؟ قال: ظلمنى عاملك باليمن. قال عثمان: ألا رفعت إالى ظلامتك، فإن لم أنصفك من عاملى، أردت ذلك منى؟ (٢).

وسأل عمر الناس من فوق المنبر: ماذا تقولون لو ملت برأسى إلى الدنيا؟ فقام رجل وسبل سيفه، وقال: كنا نقول بالسيف هكذا، وأشار إلى حلقه، فنهزه عمر ثلاثاً، والرجل يكرر قوله، وينهزه عمر، ثم قال عمر، لما وجده ثابتاً على قوله: الحمد لله الذى جعل فى رعيتى، من إذا اعوججت قومنى» (٣). وسأل عمر، مالك بن عياض، ثلاثة أيام متوالية: كيف أصبح الناس؟ فكان يجيبه، ولكنه لما لاحظ تكرار ذلك، فإنه فى المرة الأخيرة سألته: ماذا تخشى من الناس؟ قال عمر: «أخشى أن أكون ضيعت بعض حقوق المسلمين فيغدون على براياتهم» (٤).

رابعاً: خبرة خلافة على : أرست الصفوة، مبادئ سياسة هامة، فى نصب الخليفة وعزله، زمن الفتنة، عقب مقتل عثمان، ولم يكن للمتمردين دافع إلا القضاء على إمرة قريش، فأوصى عثمان بالتزام الجماعة. وأثر دماء المسلمين على دمه، وأوصى بأن لا يقتل أحد فى نزعه. وتأميره» (٥) وضمن عثمان على الصفوة، إن هبت لنصرتة، أن يفتك بها أولئك الرعاع. وهو ما بدت نذره بعد استشهاده، فلقد عرض المتمردون الإمارة على رؤوس المهاجرين، وفى مقدمتهم: طلحة، والزبير، وعلى، وسعد، وعبدالله بن عمر، مقرونة بالتهديد بقتلهم جميعاً، وبافتك بأهل المدينة، إن لم يمتثلوا لإرادتهم» (٦).

(١) ابن العربى، مرجع سابق، ص ١٢٠، وإنظر أيضاً : مصطفى منجود، الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ص ٢٠٢ - ٢١٥، حيث تعرض بالتفصيل لنفى الزعم بأن عثمان أراد أن يصفى مسحة إلهية على خلافته.

(٢) ابن شيه، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٢٨.

(٣) المحب الطبرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٠.

(٤) ابن شيه، مرجع سابق، ص ٧٧٨.

(٥) المرجع السابق، ج ٤ ص ١٢١٠ - ١٢١٢.

(٦) الباقلانى، التمهيد.....، مرجع سابق، ٢٢٧.

ويتصدر هذه المبادئ السياسة:

١- رفض أخذ البيعة من متمردين تفتقر حركتهم إلى الشرعية: فلقد أبى الصحابة الإذعان للمتمردين ورفضوا جميعا قبول البيعة منهم. فذهبوا إلى بيت علي وقالوا له: «قتل الرجل، ولا بد للناس من خليفة، ولانعلم أحدا أحق بها منك، وإن لم تفعل، فلنقتل رجالا بالمدينة»، فقال علي: «إني لكم وزير، خير لكم مني أمير»، فأبوا عليه إلا أن يقبل^(١). فبدأ علي يأخذ منهم زمام المبادرة، وقال لهم: «إن هذا الأمر ليس إليكم وإنما هو لأهل بدر، والمهاجرين، والأنصار. فمن رضوه فهو الخليفة».

وبدأ علي، بذلك، في قيادة الصفوة في الإنتصار لعثمان، ورد عدوان المتمردين على نظام الخلافة، واستل منهم، في أول ضربة له، اعترافا بأن أمر الإمارة ليس لهم، ومكانهم هو: مكان التابع، لا المتبوع، فذهبوا إلى كبار الصحابة، وقالوا لهم: «أنتم أهل الثوري، وأنتم تعقلون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، والناس لكم تبع، فانظروا رجلا تنصبونه».

٢- أما المبدأ الثاني فهو: الحرص على أن لا يظل منصب الخليفة شاغرا. فلقد عزم المهاجرون والأنصار على علي أن يقبل الخلافة رغما عنه، تداركا لخطر فساد أمر الأمة واختلاف الناس، فقيل، وحرص على زحزحة المتمردين خطوة أخرى إلى الوراء، بأن اشترط أن تكون البيعة له علنية في المسجد، وبذا يظل أهل الحل والعقد هم الذين يعقلون الإمامة. أما العامة فموضعهم هو: البيعة العلنية العامة^(٢) وحرص على تأكيد هذا المبدأ من فوق المنبر، بقوله: أيها الناس إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم^(٣).

٣- تأكيد القواعد السياسية لنظام الخلافة، السابق تطبيقها:

إذا كانت فعلة المتمردين، قد هزت نظام الخلافة، فإن الصفوة رأت نفسها بحاجة إلى إعادة وضع النقاط على الحروف، بالنسبة لكافة ثوابت ذلك النظام، التي تم استعراضها من قبل، ومن أهم الأساليب التي طبقتها الصفوة وصولا إلى ذلك:

أ- رفض علي عرض طلحة، والزبير، والمهاجرين، والأنصار الخلافة عليه، ولم يقبل إلا تحت إلحاحهم، في بيان جلي لكونه، في حقيقة أمره، غير متكالب على تولي الخلافة. وتثبيت قاعدة أنها: تعطى ولا تؤخذ عن مسألة^(٤). وفي ذلك الإطار تأتي نصيحة

(١) الدياربيكي، مرجع سابق، ص ٢٧٦.

(٢) إنظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٣.

(٣) انظر: حاشية الخطيب على هامش: ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٤) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٥، ١٠٥٥.

الحسن، لأبيه، بوجوب إظهار مزيد من التمتع عن قبول الإمارة^(١).

ب - أرسل الإمام على، الى طلحة، والزيبر، لما بايع له الناس، لتثبيت قاعدة: رد البيعة في حالة رفض عناصر رئيسة من أهل الحل والعقد. وقال لهما: « إن شئتما فبايعاني، وإن شئتما بايعت أحكما ». فيقولان: « بل نبايعك »، وذلك بعد أن خيرهما، في إعادة واضحة لقاعدة: عدم النص على أشخاص بعينهم للخلافة، ولصنيع عثمان، في عرضه على طلحة رد البيعة، إن لم يوافق عليها، ولبيعة طلحة له، امتثالا لإجماع الناس عليه، وتثبيت عرض أبي بكر رد البيعة، ومبايعة على، فيما لو أشار بذلك أهل الحل والعقد^(٢).

ج - ويؤكد على في أول خطبة له، بعد البيعة أمرين: أولهما، وحدة أساس الخلافة، والثاني، تغليب حرمة دم المسلمين^(٣).

ولا يخفى أن في قول على، أن البيعة تمت على ما يبيع عليه من كان قبله، تأكيد على وحدة أساس الخلافة، وعلى أن شرط ابن عوف، ما هو إلا مجرد تفصيل له وقول على أن الخيار لا يكون إلا قبل أن تقع البيعة، فيه تحديد لحق أهل الحل والعقد، وعودة بالمتبردين إلى حظيرة العدل، ما داموا لم يقبلوا الإحسان، وبيان أن صنيع عثمان في عرض رد الأمر لطلحة، وكذا أبو بكر من قبله، هو من باب الإحسان من جانب الخليفة، وليس العدل، والخارج على البيعة بعد أن تستوفى أركانها وتقع على وجهها، خارج على الجماعة مستبجح لدم نفسه^(٤).

د - ويحرص الصحابة في عملهم كفريق، على تأكيد انعقاد الإمامة، بمبايعة جمهور أهل الحل والعقد، وليس بإجماعهم، ويؤكدون قاعدة حرية البيعة^(٥). فيتأخر سعد، وابن عمر عنها، ويقولان: « لا نبايع حتى يبايع الناس ». وتتخلف عناصر أخرى من المهاجرين، منهم: عبدالله بن سلام، وصهيب بن سنان، وأسامة بن زيد، وقدامة بن مظعون، والمغيرة بن شعبة، وتتخلف عناصر أخرى من الأنصار عن البيعة العلنية،

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق ج ٢ ص ٢١٩.

(٢) عبدالرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ٤٩٦.

(٣) فلقد خطب بعد البيعة قائلا: « أيها الناس بايعتموني على ما يبيع عليه من كان قبلي. وإنما الخيار قبل أن تقع البيعة. فإذا وقعت فلا خيار. وإنما على الإمام الاستقامة، وعلى الرعية التسليم. وهذه بيعة عامة، من رها رغب عن دين الإسلام ». أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المتعم عامر، مراجعة: جمال الدين الشيال، القاهرة: البابي الحلبي ١٩٦٠، ص ١٤٠.

(٤) وبعد أن يصل على إلى التمتع بعدم شرعية خروج المتبردين على عثمان يضيف في هذه الخطبة: « ألا إن الله فضل حرمة المسلم على الحرمات كلها. ويشد بالإخلاص والتوحيد، حقوق المسلمين. والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ولا يحل لمسلم أن يئذي مسلما بغير حق ». ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٤٧.

(٥) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٨ - ٣٢٩. ابن العربي، مرجع سابق ص ١٤٧، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

منهم: حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وزيد بن ثابت، ورافع بن خديج، ومحمد بن مسلمة، ولكنهم يبايعونه سرّاً حسب ما صرحت به مصادر عديدة.

هـ- ويبدأ الصحابة، في معالجة الأزمة، بالتنسيق بينهم. فنلاحظ أن طلحة، والزبير، الثابت سعيهما وإلحاحهما على عليّ لقبول الخلافة، يظهران أمام المتبردين أنهما بايعا مكرهين^(١)، تمهيدا للعب دور معين.

و- وتسعى الصفوة، إلى تثبيت قاعدة عدم الربط بين: البيعة، وبين المشاركة السياسية، والطاعة. فيعرض عليّ، على عبدالله بن عمر، رغم أنه لم يبايعه، أن يعمل أميراً له. ويقول على لابن عمر: «إنك مطاع في أهل الشام. فسر فقد أمرت» ولكن ابن عمر يعتذر عن الإستجابة^(٢).

وبالمقابل، يفرق المغيرة بن شعبة بين: عدم البيعة لعلي، وبين حق على عليه، في أن ينصح له في سياسة أمر الأمة^(٣). ويفرق وجوه الصحابة الذين بايعوا علياً بين البيعة له، وبين نصرته، ويرون أن نصرته مسألة اجتهادية، فيتخلف عنه فيها بعضهم^(٤).

ز- تثبيت إمارة قریش: سعى على بالتنسيق مع عدد من الصحابة، في مقدمتهم: عائشة، وطلحة، والزبير، ومعاوية، إلى رد عدوان المتبردين، على إمارة قریش عبر تحرك سياسى محسوب، يتم بألية تبادل الأدوار السياسية، نتابع أبرز معالمه فيما يلي:

أ- حقيقة موقف فريق عائشة والحصيلة السياسية له:

بداية الخيط في فهم دور عائشة، وطلحة، والزبير، هو ما ذكره الحافظ ابن كثير، والمسعودي، من أن الزبير، وطلحة، وعائشة، أقاموا في مكة أربعة أشهر بعد مبايعة على^(٥). وطلب على من الأعراب العودة إلى بلادهم، فرفضوا مغادرة المدينة^(٦) وكان قتلة عثمان ممسكين بزمام الأمر في المدينة ملازمين لعلي، وكان عددهم قريباً من ألفي مقاتل، ولم يكن في أهل المدينة، مثل هذا العدد من المقاتلة، لأن الناس كانوا في النغور، وفي الأقاليم، وكان من العسير التصدي لهم بالمواجهة المباشرة، وهو نفس ما رآه عثمان، بالتشاور مع لفيف من الصحابة، في مقدمتهم: عبدالله بن سلام من ضرورة تحاشي منابذة الصحابة لأهل الفتنة، ووجوب تحاشي المواجهة المباشرة معهم،

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٤٩.

(٣) الدينوري، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٤) ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٥) إنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٤٧. المسعودي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٣.

(٦) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٥٧.

والسعى إلى دفعهم بأمثالهم، تفويتاً لخطتهم التي باتت مكشوفة، الرامية إلى تصفية
أكابر الصحابة جسدياً^(١).

وكان لابد من إجراء يؤدي إلى سحبهم خارج المدينة لرد خطرهم عن صفوة
الصحابة، وحماية حرمة المدينة، واستخدم على في بداية الأمر، وسيلة معينة لم تستطع
بذاتها تحقيق هذه الغاية، في مدة تطاولت شهوراً أربعة، وقوام وسيلة علمي هذه، هي:
الإصرار على الخروج إلى العراق^(٢).

وضمن العمل كفريق، في إيهام المتمردين أن المستهدف، ليس هم، وإنما صاحب
الشام، يرد على بقوله: «إن الأموال والرجال بالعراق، ولأهل الشام وثبة أحب أن أكون
قريباً منها»^(٣). فهل يكون قريباً منها، وهو عقد النظام، للحرب أم لمنعها، وترتيب إعادة
الأمور إلى نصابها الصحيح؟

وهنا طلب طلحة من على أن يبعثه إلى البصرة، ليأتيه بالجند ليقوى بهم على
شوكة هؤلاء المتمردين، وأن يبعث الزبير إلى الكوفة لذات الغرض، فاستمهلهم حتى
ينظر في الأمر^(٤). واستقر الرأي، على خروج عائشة، وطلحة، والزبير، إلى العراق على
نحو ظاهره مخالفة على بسبب مسألة دم عثمان، مما يبرر سرعة خروج على
والمتبردين من المدينة، لإعادتهم إلى الطاعة، في حين أن الغاية الحقيقية، هي وضع
المتبردين قريباً من جيوش الشام، التي دأبت على الطاعة، وعرفت الإستقرار فترة
متطاولة تحت إمرة معاوية، فتظل تلك القوات حامية لشار الفتوح الإسلامية والثغور،
ومخضدة لشوكة أولئك المتمردين في أن واحد، وخاصة وأن الصفوة قد استقر بها
الرأي، يوماً، في أخرج المواقف [كالوضع بعد موقعة جسر أبي عبيد] على إبقاء جند
كل إقليم فيه، وتعبئة قوات الإحتياط لدعم نقاط الضعف^(٥).

وفي ذات الوقت، فإن مكانة طلحة، والزبير، لدى أهل البصرة، والكوفة، اللذين عاشا
بينهم من قبل، ومكانة عائشة، كانت حرية بلعب دور مزدوج في إطفاء الثائرة،

(١) انظر : ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ١٤٧.

(٢) ولا يفوت الذهن حقيقة أن علياً، هو صاحب فكرة أن الخليفة نظام للأمر، لا يجوز أن يحارب بنفسه، بل يجب أن
يكون بعيداً عن ساحة القتال، ليكون قوة للقوات، إذا دأبها مكروه، ولكنه هذه المرة يصير على الخروج بنفسه،
ويحاول عبدالله بن سلام وإشراف الأنصار تذكيره، إن كان قد نسي، بأن مكانه الطبيعي في المدينة. وهو درس علمه
للآخرين، ويقول له عقبه بن عامر البدرى: « يا أمير المؤمنين، إن الذي يفوتك من الصلاة في مسجد رسول الله، أعظم
مما ترجو من العراق، فإن كنت إنما تسير لحرب الشام، فقد أقام فينا عمر، وكفاه سعد زحف القادسية، وأبو موسى
زحف الأموار، وليس من هؤلاء رجل إلا ومثله معك، والرجال أشباه، والأيام دولابين كثير، البداية والنهاية، مرجع
سابق ، ج ٨ ص ٢٥.

(٣) الديفوري ، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٤) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٧ ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٥) الديفوري ، مرجع سابق، ص ١٢٥، ص ١٤٤.

والتحجيز بين الناس، وتخضيد شوكة قتلة عثمان (١).

وحرص على فور وصوله إلى الكوفة على تأكيد أمرين:

الأول: أن رسول الله ﷺ لم يعهد إليه في الإمارة بشيء، وأقسم أنه لو كان عنده عهد من رسول الله، ما ترك أبا بكر وعمر، يقومان على منبره، وأنه أول من صدق الرسول، وإن يكون أول من يكذب عليه.

وثانيهما، هو إعلانه يوم الجمل «اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان. ولقد طاش عقلى يوم قتل، وأنكرت نفسى، وأتوأتى للبيعة، فقلت: «إني لأستحي من الله، أن أبايع قوما قتلوا رجلا قال رسول الله فيه: «إني لأستحي ممن تستحي منه الملائكة» (٢).

ولابد من التأكيد، على حقيقة أن دعوى إثارة مبايعة طلحة والزبير مكرهين لا أساس لها من الصحة، فأساس الإلتزام السياسى، كما سبق بيانه مرارا، هو: الطاعة فى المعروف، وليس البيعة أو عدمها. وبذا، فإن هذه الدعوى مجرد تكتيك سوغ للبدرين ولكبار الصحابة عدم الخروج مع على، لما خرج ومعه المتمردين بحجة أنهم غير موافقين على محاربة عائشة، وطلحة، والزبير. وفى ذلك يقول ابن كثير: «إنه لم يخرج مع على غير أربعة بدرين، أو ستة على الأكثر» (٣).

ويلزم التنبيه على أنه لم يصح كذلك، أن الزبير وطلحة بايعا عليا، على أن يقتل قتلة عثمان (٤). لأنه لم يكن بخاف عليهم، أن ضبط قتلته لحاكمتهم متعذر، فهم كانوا وسط قبائلهم، وذوى شوكة، وقتلهم يفتح بابا لا يسد، ذلك إن لم يكن هو المستحيل بعينه، آنئذ. هذا بالنسبة لرؤوسهم، ناهيك عن حقيقة أن قتلة عثمان لم يكونوا معينين بوجه قاطع، بدليل أن معاوية لما آل إليه الأمر، لم يستطع أن يقتل أحد منهم بحكم (٥). وإذا كانت القاعدة فى مثل هذه الجرائم الجماعية، هى: معاقبة الرؤوس المحركة وحدها، على نحو ما فعل النبى، فى إقامة حد القذف على كبار الضالعين فى حديث الإفك، دون غيرهم (٦)، فإن فريق عائشة يكون قد حسم مسألة دم عثمان، وهى نقطة ستيسر، بدورها، فهم حقيقة ما دار بين معاوية وعلى.

(١) وبالفعل، نجح هؤلاء الصحابة الثلاثة، فى البصرة، فى إقناع القبائل بأن تسلم إليهم كل منها من شارك مشاركة أكيدة فى قتل عثمان. وجاء بهم إليهم لاقاموا عليهم الحد قبيل موقعة الجمل، عدا عناصر محدودة لم تسلمها القبائل، لقى ثلاثة منهم حتفهم يوم الجمل، هم: حكيم بن جبله العبدى، وذريح بن عباد العبدى، وعلياء بن الهيثم السدوسى. وتكثرت موقعتا صفين، والنهر، بعد ذلك بتصفية ما تبقى من رؤوس القتلة. الذهبى، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٦ - ٢٦٤.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٩٤، الذهبى، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٦ - ٢٩١.

(٣) ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٥٥.

(٤) الأباقلاني، التمهيد.....، مرجع سابق، ص ٢٣٠.

(٥) ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٤٦، ص ١٦٤ - ١٦٨.

(٦) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٢.

ولنتذكر أن الزبير لم يحارب عليا، ولم يتول إمارة، وأن طلحة كان زاهدا في الإمارة، وأن فريق عائشة اقتنع، ذاك إن لم يكن مقتنعا أصلا، بضرورة التصالح مع علي، وكان ذلك سبباً فجر المتمردين من أجله حرب الجمل، رغم إرادة علي، وفريق عائشة. لذا يقول الرازي: «إن ما حدث من فريق عائشة أمر يحتمل وجوها في تفسيره، وما دامت الأخبار واردة بتعظيم عائشة، وطلحة، والزبير، فإنه يجب رد أي احتمال يعارض هذا الظاهر^(١)».

ب- إمكانات التنسيق السياسي بين علي ومعاوية:

فلنعد قراءة صفحة العلاقة بين علي ومعاوية، ويمكن القول إبتداءً بافتراض أن ثمة تنسيق بين هذين القطبين، في رد عدوان المتمردين على نظام الخلافة، والأدلة على صحة هذا الفرض كثيرة نتناولها عبر سرد ما حدث بينهما:

وأول الأدلة المفضية إلى فهم حقيقة هذه العلاقة، هي: كلام وجهه علي إلى طلحة والزبير في حوار بينهم، أكد فيه أن مجال الشورى، هو: ما ليس فيه نص في كتاب الله وسنة رسوله، وأن ما ليس فيه نص، لا يحسمه الخليفة برأيه وحده، بل يرى أهل الحل والعقد، وكل ذي رأى من الأمة^(٢). منهج علي، إذاً، هو جعل الأمر شورى فيما ليس فيه نص.

فماذا عن رأى معاوية؟ أكد معاوية لأهل الشام أنه لا ينازع عليا الأمر، ولا يطلب الخلافة، بل يريد جعل الأمر شورى بين المسلمين، على غرار ما فعل عمر، وإقامة حكم كتاب الله في قتلة عثمان^(٣).

ولابد من وقفة هنا، لتحديد حقيقة مطلب معاوية الأخير، والسبيل إلى ذلك هو: ملاحظة أنه من الثابت أن قاتل عثمان لم يتعين، ولم يحدث أن سمى معاوية أشخاصا بذواتهم وجه إليهم تهمة قتل عثمان، وطلب تمكينه من القود منهم^(٤)، والثابت أيضا، أنه كلما كان يجرى مبعوث من قبل معاوية، إلى علي، كانت جماهير خفيفة تحتشد ويقولون: «كلنا قتلة عثمان فمن شاء فليمرنا»^(٥) ولم يكن ثمة سبيل إزاء ذلك، بداهة، غير السكوت عليهم، ومراعاة حدود الإمكانية السياسية، في معالجة مشكلتهم^(٦).

وثاني هذه الأدلة تأكيد معاوية مرارا لرسل علي أنه لا يرد على علي قوله بأنه لم

(١) فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين القاهرة: المكتبة الحسينية، ١٣٢٢هـ، ص ١٨٢.

(٢) علي بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٤٦٢.

(٣) نصر بن مزاحم، وقته صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ١٢٨٢ هـ، ص ٦٢.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٤٢.

(٥) ابن العماد، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٥٩.

(٧) ابن حزم، الفصل في.....، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٣٦.

يقتل عثمان وأن القتلة قتلوه، وليس له عليهم سلطان، وأنه لا يتهمه به، ولكنه أرى قتلته فليدفعهم إليه، ثم يجاب إلى الطاعة والجماعة.

ولا يفوت قارئ هذه الصفحة من التاريخ، ملاحظة خلوما ورد عن مبعوثي على من أية إشارة إلى صعوبة تنفيذ مطلب معاوية، مع أن ذلك هو أول ما يتوارد إلى الذهن، لو كانت إثارة معاوية لهذا المطلب حقيقية، وعلى ظاهرها.

بل نطالع، إبداء معاوية تسليمه بدفع على، بأن المتمردين قتلوا عثمان في سلطانه، ولم يكن له عليهم سبيل، وبلغه أخرى، يقر معاوية بخلو ساحة على من مسؤولية دم عثمان^(١) وتأسيساً على ذلك، فإن ورقة مطالبة معاوية بتسليمه قتلة عثمان، لا يمكن إلا أن تكون أداة للضغط على المتمردين على إمرة قريش، كي ينصاعوا لعلى أمدا يكفي لتعليمهم مبادئ سياسية، أهمها: عدم مفارقة الجماعة، وعدم جواز أن ينصبوا من أنفسهم حكماً، وخصماً، في أن واحد، كما فعلوا بعثمان.

وبذا يتمحور الحوار بين على ومعاوية حول قضية واحدة، في حقيقة الأمر هي: أسباب تعزيز أساسيات نظام الخلافة، مع محاولات محسوبة، غايتها تأمين تولية معاوية الأمر بعد على. وهي فرضية بحاجة إلى ركائز تستند عليها، في كلا شقيها. ويمكن رصدتها، من ثانيا الحوار، بين فريق على، وفريق معاوية.

فعلى صعيد الشق الأول، وهو: التأكيد على الأصول السياسية لنظام الخلافة، دار سيناريو المعالجة بين فريقى على، ومعاوية، على النحو التالي: يبدأ على الخطوة الأولى بإيفاد مبعوث هو: جرير بن عبدالله، السياسى المخضرم، إلى معاوية لتبليغه رسالة نصها: «أن الناس قد اجتمعوا، على وبايعوني، فادخل في السلم أو ائذن بحرب»^(٢) ويطلب معاوية، من جرير، في الخطوة الثانية، عدم تعجل الرد، إلى أن يستشير أهل الشام في الأمر. ولا يفوتنا أن القاعدة هي: حرية البيعة، وهي قناعة على نفسه، بدليل أنه لما أشار عليه الأشتر «بتأديب من يتخلف عن بيعته باللسان، فإن أبوا فالحبس»، قال له على: «بل أبعهم ورأيهم الذى هم عليه»^(٣). فلماذا لا يعزل معاوية، فحسب، دون أن يلزمه بالبيعة؟

وتتمثل الخطوة الثالثة، في عودة جرير، لا ليبلغ على بعدم امتثال معاوية، وإنما ليبين له، جهاراً، أن معاوية مطاع في الشام. ويقترح عليه أن يوليه على الشام ومصر، وألا

(١) خاصة وأن عثمان نفسه، وعمرو بن العاص، الذى هو المساعد الأول لمعاوية هما اللذان رتباً هذه القاعدة، لما قتل عبيد الله بن عمر، الهرمزان، لما قال عمرو لعثمان: «إن الله أعفك أن يكون هذا الأمر في ولايتك». فتفرق الناس على قول عمرو. وقامت شبهة ثرأت الحد، رغم تعين ذات القاتل، وودى عثمان القتلى. لما بالنا، وقاتل عثمان قد قتله قبل ولاية على، وهو علاوة - على ذلك - غير متعين، الذهبى، تاريخ الإسلام..... مرجع سابق، ج ٢ ص ١٧٤.

(٢) الدينورى، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.

تكون لأحد بعد على ، على معاوية بيعة^(١).

ويزيد الموقف وضوحاً ، بخطوة رابعة ، هي : إعلان ابن عباس وهو أقرب المقربين من على أنه يتوقع أن يلي معاوية الأمر بسلطان خوله الله له ، كولى لدم عثمان الذى قتل مظلوما . بل يصل ابن عباس - تكتيكيا - إلى حد القول ، بأنه كان من الأصلح لعلى أن يعتزل ولا يقبل الخلافة أصلا ، لو أراد أن تستقيم له^(٢).

ويكتب معاوية ، فى خطوة خامسة ، إلى سعد بشأن «رد الأمر شورى» ، فيرسل إليه : «أن عمر جعل الشورى لمن حل له الخلافة من قريش ، فلم يكن أحد أحق بها من صاحبه ، إلا باجتماعهم عليه ، وعلى هو الأولى بهذا الأمر»^(٣).

نحن ، إذا ، أمام فريق ، دعوته واحدة ، ومسعاها واحد ، هو : إعادة تثبيت قواعد الشورى بعد العنوان على عثمان . فلنتابع أساليب تنمية الصفوة لهذه الآليات عبر تكرار هذه الخطوات .

فى هذا الإطار يقول على للحسن : «إن البيعة لا تكون إلا لمن حضر بالحرمين من المهاجرين والأنصار ، وفى مقدمتهم أهل بدر ، فإن رضوا ، وسلموا ، وجب على جميع الناس الإقتداء بهم . فهم شهود الناس فى ولايتهم ، وأمر دينهم . وكل البدرين قد بايعوا عليا ، أو دخلوا فى طاعته»^(٤).

ويضغط على ، على هذا الجذر ، محاولا تثبيته من خلال التكرار ، فيبحث إلى معاوية أن : «البيعة حق لمن كان بالمدينة من المهاجرين والأنصار ، وليس للشاهد أن يختار ، ولا للغائب أن يرد »^(٥) . وهى رسالة موجهة إلى المتمردين بالأساس ، تخاطبهم على قدر عقولهم ، وتحذرهم من أن البيعة لازمة ، والطاعة واجبة على من بايع ، ومن لم يبايع . وأن من أراد شق عصا الطاعة سيقتل حتى يذعن لما دخل الناس فيه .

ولا يخفى على ذى بصر ، من مطالعة رسائل على إلى معاوية ، وطريقة الأخير فى الرد ، أنه أمام فريق واحد ، يسعى إلى تأصيل المفاهيم الرئيسة لنظام الخلافة ، من خلال التكرار^(٦) . ويكشف على ، على مهل ، عن حقيقة علاقته بعثمان ، فيعلن فى الكوفة : «بايعت

(١) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٨ ص ١٢ .

(٢) ابن كثير ، تفسير..... مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٨ - ٤٠ .

(٣) نصر بن مزاحم ، مرجع سابق ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٤) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٧ ص ٢٥٦ - ٢٥٩ .

(٥) الدينورى ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ .

(٦) فكل كتب على إلى معاوية لا تتضمن غير عدم الربط بين البيعة وبين لزوم الطاعة ، وتهديد كل من تسول له نفسه ، خرق هذه القاعدة . وكتب معاوية لا تخرج عن الإلحاح على لزوم عدم تضيق دم عثمان ، أو بالأحرى ، إثبات أنه : لا حق للمتمردين فى الإفتئات على إرادة الأمة ، وحرمانهم من جنى أى ثمرة ، فى مجال صنع القرار السياسى من وراء فعلتهم الشنعاء بعثمان . وذلك بدعوة على إلى «شورى تحملنا وإياك على الحق ، بأن تسلم إلينا القلعة ، وتتخلى عما أنت فيه ، حتى نجعلها شورى بين المسلمين يختارون لأنفسهم من رضوا وأحبوا» . المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

عثمان فأدبت له حقه، وعرفت له طاعته، وغزوت في جيوشه، وكنت آخذ إذا أعطاني وأغزو إذا أغزاني، وأضرب بين يديه الحدود بسوطي . فلما أصيب نظرت في أمرى، فيايبنى أهل الحرمين، وأهل هذين المصرين»^(١).

ويمهد على، لترسيخ فكرة أن الخلاف بينه وبين معاوية، هو خلاف على الإمارة، فيعرض عليه أن يبارزه، فانيهما قتل صاحبه تولى الأمر^(٢)، ويرفض معاوية. وهذا القول من على لا يمكن إلا أن يكون إشارة لتهديد الأذهان لفكرة إمكانية تولى معاوية الأمر. وإشارة من طرف خفى، إلى إدانة صنيع المتمردين بعثمان، إذ منذ متى كانت الإمارة بالمغالبة؟

ومن المقطوع به أيضا أن المقصود من إثارة معاوية لمسألة رد الأمر شورى» ليس الطعن في إمامة على ، وإنما هي مجرد محاولة لتأكيد أن أساس شرعيةبيعة على هو: ارتكازها علىبيعة أهل الحل والعقد، وعدم قبوله أخذ البيعة بالأصالة من المتمردين. والأدلة على ذلك عديدة.

فلا أساس لما راود خيال البعض، من أن أحداً خرج على إمامة على، أو طعن فيها. فهي منعقدة بإجماع جمهور أهل الحل والعقد عليه^(٣) ويؤكد ابن حزم، وابن العربي، أنه لم يرد أن عائشة ومن معها نازعوا عليا الخلافة. ولم يكن مجيئهم إلى البصرة لخلع على، لأن الخلع لا يكون إلا بنظر الجميع بعد الإثبات والبيان وكان هدفهم الوحيد، هو: قطع الشعب، والإصلاح بين الناس^(٤). ولم ينكر معاوية إمامة على، واستحقاقه للخلافة. ولا صحة لزعم البعض، بأن معاوية شكك في صحةبيعة على^(٥) بل وصل الغزالي في تأكيد هذه النقطة إلى حد الاستدلال على أن البيعة تقطع مادة الإختلاف، بقوله، بأنه لم يحدث اختلاف بشأن إمامة الأربعة الأول، وقد تولوا بالبيعة^(٦).

ولم يصمم أهل الشام، على مناصرة معاوية في طلب دم عثمان، إلا لما أكد لهم أنه لا ينازع عليا الأمر^(٧).

والثابت ، أن مسألة رفع المصاحف من جانب فريق معاوية في صفين^(٨)، لم تكن

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤.

(٢) الدينوري ، مرجع سابق، ص ١٧٧.

(٣) نصير الدين الطوسي، تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، القاهرة: المطبعة الحسينية ، ١٢٢٢ هـ ، ص ١٧٦.

(٤) ابن العربي ، مرجع سابق، ص ١٥١-١٥٢.

(٥) محمد الخضرى ، محاضرات في ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٢٥.

(٦) أبو حامد الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجدى ، ١٩٧٢، ص ٢٠٢.

(٧) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٤٠.

(٨) الدينوري ، مرجع سابق ، ص ١٨٩.

الإجراء الأول من نوعه. فلقد رفع كعب بن سور، قاضى عمر، بأمر عائشة، المصحف، ومشى به بين الصفين، يوم الجمل، داعياً إلى تحكيمه^(١). كما عرض على، يوم الجمل، تحكيم كتاب الله^(٢). ومع رفع المصاحف يوم صفين، وقبول الفريقين الإحتكام إلى كتاب الله، إنزاح الستار عن المزيد من خيوط التنسيق بين الجانبين.

فلقد فهم المتمردون، أن القضية ليست تطلعا لإراقة دماء بعض الناس قتلوا أو كثروا، فداء لدم عثمان، وإنما تثبيت حدود نظام الخلافة، ورد عدوانهم عليه^(٣).

ج - المبادئ السياسية التى أرساها التحكيم: ليست عملية التحكيم، فى حقيقة أمرها، غير درس رفيع المستوى للأمة، فى معالجة أى نزاع سياسى، ينشأ بين صفوفها.

فلنبدأ بتدبر بعض معطيات وثيقة التحكيم^(٤)، والتى يمكن تقسيمها إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالمضمون، والآخر، بالإجراءات الشكلية لعملية التحكيم.

أما بالنسبة للقسم الأول: فالملاحظ أن هذه الوثيقة نصت على أن طرفى القضية، ليسا عليا ومعاوية، بشخصهما، وإنما بصفتهم، فعلى: عن أهل العراق شاهدهم وغائبهم، ومعاوية: عن أهل الشام شاهدهم وغائبهم. وفى هذا البند ذاته تلميح لقاعدة سريانبيعة الإمام، بعد إنعقادها بجمهور أهل الحل والعقد الحاضرين فى محل العقد، وإلزامها للغائب، وتوجيه الأمة عند الاختلاف إلى تفويض الأمر لوكلاء يتشاورون فى الصالح العام، ويتفاوضون بهدوء وحكمة باسم موكلهم.

ومادة الحكم فى القضية - ثانياً - هى القرآن الكريم من فاتحته إلى خاتمته، وسنة رسول الله . وأساس اختيار كل حكم، هو: رضا حزيه به، وإذا توفى قبل النظر فى القضية، فإن فئته تعين واحداً ترضى عدله، يحل مكانه. ومعنى ذلك، أن الجانبين يسلمان - مبدئياً - بوجود حل، حتماً، للنزاع، فى القرآن والسنة، وبأن الأساس الوحيد لتسمية وكيل يتم التفويض له، هو: الرضا، وأن سلطة الأمة حاكمة فى النزاع الذى يكون الخليفة طرفاً فيه.

(١) ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ص ٤٢٠.

(٢) ابن مزاحم، مرجع سابق، ص ٥.

(٣) دليل ذلك، هو: الرد الفورى من جانب المتمردين على قبول على التحكيم، بقولهم: « لا حكم إلا لله » وحمل على قولهم، ليس على تعين القتال حتى يفىء معاوية ومن معه، وإنما على معنى واحد مغاير، هو: رفضهم مبدأ الإمارة. فرغم عملية التشنئة الرفيعة، التى قام بها على لأهل العراق، فإنه ظل بينهم فريق يرى جواز ألا يكون فى العالم إمام أصلاً، وفريق يرى الإمامة فى غير قريش، للحر، والعبد، على السواء. وهو نفس الداء الذى قتلوا بسببيه، وحده، عثمان. الشهر ستانى، الملل والنحل. القاهرة: مكتبة السلام العالمية، د.ت، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٤) راجع نص الوثيقة فى: د. حميد الله الحيدر أبادى، الوثائق السياسية فى العهد النبوى فى الخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٢٥٩ - ٢٦١، المسعودى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

وفى أخذ على ومعاوية، بصفتها، عهداً على الحكيم، أن يتخذ القرآن إماماً، لا يعدوانه إلى غيره فى الحكم، فيما وجداه مسطوراً فيه، وما لم يجداه فيه يردانه إلى سنة رسول الله الجامعة، لا يتعمدان لها خلافاً، ولا يبيغيان فيها شهرة، دليل على وحدة الأساس الحاكم لكل الحركة السياسية، وليس لأمر الخلافة وحده.

ونصت الوثيقة - ثالثاً - على أنه إذا التزم الحكمان بالكتاب والسنة، فحكمهما ملزم، والأمة نصير لهما على ما قضيا به، وعلى الأمة عهد الله وميثاقه فى هذا الأمر، وهم جميعاً يد واحدة على من أراد فيه إلحاداً أو ظلاماً أو خلافاً. أما إن لم يحكما بما فى كتاب الله وسنة رسوله، فحكمهما رد عليهما، وبالمقابل، أخذ الحكمان عهداً بالأمان على أنفسهما، وذويهما، وأموالهما. ومعنى ذلك، أن رضا الأمة هو أساس نصب الحاكم، ولكنه ليس هو أساس طاعته. ومن حق الحاكم أن يضمن له أهل الحل والعقد، والأمة الأمن على نفسه وذويه وماله، ليتمكن من الفصل فى الخصومة، وإقامة كتاب الله وسنة رسوله، والأمة كلها يد واحدة فى كفالة الإلتزام بهذه الأسس.

ولا يخفى أن هذه الوثيقة، بذاتها، تدين الكيفية التى تصرف بها المتمردون تجاه عثمان، جملة وتفصيلاً.

أما بالنسبة للجانب الشكلى، فالملاحظ - رابعاً - أن هذه الوثيقة قد وقع عليها ستة وعشرون رجلاً من فريق على، وأربعة وعشرون من فريق معاوية ولم يسم الجانبان موضوع التحكيم وقصروا الحق فى حضوره على من يختاره الطرفان، ونصت الوثيقة على إرجاء، إنعقاد التحكيم سنة تكون فترة مفاوضة، ورفع السلاح بين الجانبين، وتكون السبل آمنة، والناس آمنون على أنفسهم، وأهلهم، وأموالهم، إلى إنقضاء الأجل، وللحكيم تعجيل الموعد، وليس لهما تأخير، فما هى غايات هذا الجانب الشكلى؟

أما الغاية من الإكثار من الشهود، فهى: توضيح أن هذه الوثيقة عقد غير عادى، وتوسيع نطاق المشاركة السياسية، ونطاق الإلتزام بالوثيقة.

وفى نفس الوقت، فإن قصر الحق فى حضور التحكيم، على من يختاره الطرفان، تثبيتاً لبدأ صفوية الحوار فى المسائل السياسية الدقيقة، على غرار صنيع عمر فى الشورى.

أما النص على هدنة لمدة عام، مقرونة بترتيبات، لا مسوغ معها لإستمرار التعبئة، فهو سبيل ظاهر لمحاولة لتسريح القوات، وإنهاء، إمكانية تجدد المواجهة العسكرية. وهو ما فعله معاوية حيث سرح القوات المرصودة لتلك المواجهة، والتى كانت فى صفين، فور توقيع وثيقة التحكيم. وكذا فعل على، عدا الخوارج الذين لم يمتثلوا له، والذين هم المستهدفون، فى واقع الأمر، بعملية التحكيم، والتى رأوا فى قبوله لها إجراء كاشفاً،

عن أنه لا يسلم، في الحقيقة، بأن فئة معاوية فئة باغية، وإلا للزمه حربه حتى يفيثوا إلى أمر الله. ومعنى ذلك، بمفهوم المخالفة، أن هؤلاء الخوارج هم الفئة الباغية.

ولنتأمل ما ورد في الوثيقة من أن تلك السنة «فترة مفاوضة» وفي توجس الخوارج خيفة من هذه المهلة، وسؤالهم علياً «لم جعلت أجلاً قبل تنفيذ الحكم؟» ورده بقوله، وبلا مواربة: «لعل الله يأتي فيه بالهدنة، بعد افتراق الأمة»^(١). زد على ذلك، أن علياً ومعاوية، أطالا تلك الفترة أكثر من سنة. فلقد تم إبرام وثيقة التحكيم في ١٣ صفر عام ٣٧ هـ، وتم تنفيذ التحكيم في رمضان سنة ٣٨ هـ، أي بعد تسعة عشر شهراً^(٢).

ثم تأتي - خامساً - الدلالة السياسية لنمط صياغة وثيقة التحكيم، ونشر مضمونها:

حرص الإمام على، على نشر مضمون وثيقة التحكيم على أوسع نطاق، وكلف ممثلين له بقراعتها في محال القبائل، وشتى المحافل^(٣)، وكأن نشرها غاية في حد ذاتها، رغم تفجر معارضة لها^(٤).

أما عن عدم تسمية موضوع التحكيم بشكل قاطع، مع أن المستهدفين به فهموه، وصرح به على نفسه، ولم يحاول أن ينفي فهمهم له أو يموه عليه، فهو إشارة ضمنية إلى استمرار التزام الصفوة بالكشف المنضبط لأبعاد اللعبة السياسية، وتغليفها دائماً، بقدر من الغموض الهادف. وهو ما يفهم من النص في الوثيقة على أن للحكمين أن يعجلا بعملية التحكيم، وليس لهما أن يؤخرها. وإذا لم يحكما حتى ذلك الأجل، فالفرقان على أمرهما الأول في الحرب، ولا يخفى أن غاية ذلك هو الإيحاء للمتخوفين من أثر هذه الهدنة وترتيباتها، أن تلك المدة قد تنقلص إلى حد العدم، وأن الخيار العسكري لم يدفن، ثم يجيء التنفيذ - كأمر واقع - مخالفاً لذلك، بإرادة الموكلين، وليس الحكمين^(٥).

ولا مناص هنا من التساؤل: ما هو موضوع التحكيم؟ وهل من سبيل لتحديد أبعاده السياسية بشكل قاطع، وإزاحة مسحة الغموض عنه؟ ربما يمكن ذلك في ضوء لفيف من المؤشرات:

(١) المرجع سابق، ص ٣٦١.

(٢) على منصور، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧١ ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦، ج ١ ص ٦٣-٦٤.

(٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠١٤.

(٥) د. حميد الله، الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص ٣٦١ و د. إبراهيم العنوي، تاريخ العالم الإسلامي، القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، د.ت، ج ١ ص ١٥٩، الذمبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٣٤.

أولها، أن إحالة الخلاف إلى التحكيم دليل، في حد ذاته، على أن موضوعه ليس أمر قتلة عثمان، لأن ذلك، ببساطة، حد يحسمه القضاء. والقاعدة أن ثمة مسائل لا يجوز فيها التحكيم شرعا، في مقدمتها: إقامة الحدود، والقصاص^(١).

وثانيها، أنه لا يمكن اعتبار فئة معاوية، فئة باغية، وكذا المخلصين لعل^(٢)

وثالثها، أن في تصريح على بأن مقوله «لاحكم إلا الله» مرادفة لمقوله «لا إمارة» دليل صريح على أن موضوع التحكيم، هو: حتمية إقامة خليفة بوجه خاص، وأمر نظام الخلافة بوجه عام. ويؤكد ذلك أيضاً قول ابن عباس للخوارج: إن الله أمر بالتحكيم في قتل صيد. فكيف في إمارة قد أشكلت على المسلمين؟^(٣).

ومما يؤكد ذلك أيضاً، الحاج على بعد صفين مباشرة، على أنه لابد من إمارة كمطلب مهم في حد ذاته، حتى بصرف النظر عن مضمونه، والأهم من ذلك، هو دعوة على الأمة أن لا تترك إمارة معاوية. وبذا يتضح أن موضوع التحكيم، هو: الإمارة، مع إشارة ضمنية إلى إمكانية ترشيح معاوية لها^(٤).

هذه هي أهم مؤشرات المبادئ التي أرسيتها الصفوة في مرحله ما قبل التحكيم. فماذا عن عملية التحكيم ذاتها؟

حضر التحكيم لفي ف من وجوه العرب، وكان بمصاحبة الحكيم ريعانة مقاتل من طرف على، ومثلهم من طرف معاوية. فما هو القرار الذي توصل إليه الحكمان، وهما من خيار الصحابة، ولم يكن الاجتماع قاصراً عليهما؟^(٥).

أكثر بعض الباحثين من التخمينات، المبنية على رؤية مبتورة، في تحديد قرار التحكيم.

فزعم بعضهم، أن موضوع التحكيم هو إسناد أمر تسمية خليفة إلى الحكيم، وكانت خدعة مزعومة من عمرو، مخالفة لما تم الاتفاق عليه^(٦). وهو قول لا أساس له.

(١) أحمد بن عبد العزيز المبارك، "نظام القضاء في الإسلام" ضمن بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة محمد بن سعود، ١٩٨٤، ص ١٩٢.

(٢) دليل ذلك القاطع، هو: حديث رسول الله ﷺ الوارد في الصحيحين، الذي قال فيه عن الحسن «إن ابني هذا سيد، وعسى الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين». فكلتا فئتي على ومعاوية عظيمتان. ومن الملفت للنظر، أيضا، أن عبارة تقتل عمار الفئة الباغية، لم ترد في رواية البخاري، فنص ما أخرجه صاحب الصحيح، عن أبي سعيد، هو قوله: «كنا نحمل في بناء المسجد لينة لينة، وعمار يحمل لينتين لينتين، فأخذ الرسول ينفض التراب عنه، ويقول: ويح عمار يدعوهم إلى الجنة، ويدعوهم إلى النار». وبه الشوكاني على عدم وجود العبارة المذكورة في هذا الحديث في الصحيحين. انظر: الشوكاني، در السحابة، مرجع سابق، ص ٢٦٦ ص ٨٨.

(٣) الدينوري، مرجع سابق، ص ١٦٤-١٦٩.

(٤) انظر: حسين نصار، المختار من الكامل للمبرد، مراجعة: مصطفى السقا، القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٠، ص ٢٢٩.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢١٦.

(٦) الذهبي، تاريخ الاسلام، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٢٣-٢٣٦.

فإن كان عمرو قد خالف ما تم الإتفاق عليه، فما الذى منع أبا موسى أن يرد عليه؟ وما الذى منع وقوع مواجهة بين قوات معاوية، وقوات على التى كانت مصاحبة للحكمين؟ ولو تجاوزنا عن كل ذلك، فما قول دعاة الخدعة أمام تأكيد مصادر أخرى من بينهما: المسعودى، المعروف بتشيعه، : أن الحكمين أثبتا ما اتفقا عليه فى وثيقة تحمل توقيعهما، ولم يحدث أن خطب عمرو وأبو موسى على الإطلاق ، كما لم يخرجوا عما اتفقا عليه؟^(١) .

وبالمثل ، فإن دعوى البعض أن الحكمين عزلوا عليا، ومعاوية، قول لا يقوم على ساق^(٢).

وكما يقول القاضى ابن العربى، فإن مقولة خلع أبى موسى الرجلين كذب لا محالة، إذا لم يكن معاوية خليفة، ولا يطلب أنذاك أن يكون خليفة^(٣).

واستشهد الخطيب بأبيات شعر للشاعر ذى الرمة، امتدح فيها حصافة أبى موسى فى التحكيم، فى نفى تلك التخرصات، ووصفها بأنها « نتاج جهل، وقلة دين، ممن يروجها »^(٤) ويعضد ذلك اجماع لفيف من أمهات المصادر التاريخية، على أن القرار الحقيقى لهيئة التحكيم هو ، بتعبير الدينورى: « جعل الأمر شورى بين المسلمين يولون من أحبوا »، وبتعبير ابن مزاحم « رد الأمر شورى يختارون لأنفسهم من أحبوا »^(٥). أو بتعبير المسعودى « تولية الأصلح بمشورة المسلمين »^(٦).

ولدقة الموقف، فإن المرء يلمس العذر للباحثين فى خطئهم فى تلمس حقيقته، ويكفى القول، بأنه التبس على مفكر كبير، مثل الحافظ ابن كثير^(٧).

ويشير ذلك سؤالا محوريا: متى يبدأ قرار التحكيم برد الأمر شورى؟

(١) المسعودى ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٨٥.

(٢) ولقد أتى مفكر إسلامى معاصر على هذه الأكتوية من أساسها، بحجج بسيطة، ويدعية، حيث أشار إلى أن الخلاف بين على ومعاوية، لم يكن حول الأحق بالخلافة، ولم تكن لمعاوية أية صفة قانونية، لأن عليا لم يثبت فى منصبه، فلا محل للقول بعزله، ولا يملك الحكمان عزل معاوية عن قرابته، ولا عن المطالبة بدم عثمان كولى له، وليس بمعقول - بالتالى - بالنسبة لرجل ضليع فى القضاء، والسياسة، أن يتخذ قرارا لا محل له بهذا الشكل ، انظر: د، محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى.....، مرجع سابق، ص ٦٥ - ٧١.

(٣) ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ١٧٤.

(٤) انظر : حاشية الخطيب على هامش: ابن العربى، مرجع سابق ص ١٧٥.

(٥) انظر: ابن مزاحم، مرجع سابق ، ص ٥٤٥، الدينورى ، مرجع سابق ص ٢٠٠.

(٦) المسعودى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٥.

(٧) فرغم امتدائه لحقيقة قرار التحكيم، حيث قال. « اتفق الحكمان على جعل الأمر شورى، ليتفق الناس على الأصلح. ولم يستثنيا عليا ومعاوية »، فإنه وقع فى القول، بأن عمرو خشى مغبة ترك الناس بلا إمام، فسمى معاوية . ولا يدري الباحث كيف يستقيم ذلك مع نص القرار على جعل الأمر شورى بين الناس ليتفقوا على الأصلح. وهل لم يتبين عمرو هذا الخطر المزعوم إلا بعد خروجه من قاعة المؤتمر؟ وما هو ذلك الخطر، وعلى قائم بالأمر فى العراق، ومعاوية فى الشام على أقل تقدير؟، ابن كثير، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٧ ص ٢٠٩.

تفيد القرائن اللاحقة لعملية التحكيم أن ذلك يكون بعد وفاة علي، وأن الحكمين لم يتعرضوا لإمارة على بنقض، وإنما أرادوا ترتيب اختيار خلف لعل. وثمة شواهد خمسة على ذلك:

أولها: ما رواه الدارقطني، من أن عمرا سأل أبا موسى بعد التحكيم: ما ترى في هذا الأمر؟ قال: «أراه في النفر الذين توفى الرسول، وهو عنهم راض» فسأله: فأين تجعلني أنا ومعاوية؟ قال: إن يستعن بكما ففيكما معونة، وإن يستغن عنكما فطالما استغنى أمر الله عنكما» ومعنى ذلك، استمرار المشاورات بعد التحكيم (١).

وثانيها: قول الخطيب أن ما اتفق عليه الحكمان، هو: أن يعهد بأمر خلافة المسلمين، إلى اعيان الصحابة الباقيين على قيد الحياة؛ الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، ويبقى التصريف العملي لإدارة البلاد التي كانت تحت يدي علي ومعاوية، على ما هو عليه إلى حين انجاز ذلك (٢).

وثالثها: أنه لم يبايع أهل الشام لمعاوية إلا عام ٤٠ هـ بعد أن قتل ابن ملجم، عليا بن أبي طالب (٣)، ولم يصبح معاوية خليفة إلا لما بايع له الحسن، وسلمه الأمر عام الجماعة (٤١ هـ)، واجتمعت عليه كلمة الأمة (٤).

ورابعها: إشارة ابن كثير إلى نقطة هامة بعد التحكيم، مفادها: أنه جرت بين علي ومعاوية عام ٤٠ هـ المهادنة على وضع الحرب بينهما، وأن تكون العراق لعل، ولعاقبة الشام، ولا يدخل أحدهما على صاحبه في عمله بجيش، ولا غارة، ولا غزو. واستقر الأمر على ذلك، وهو ترتيب، من الواضح، أنه يبقى على إمارة علي، وفيه تأكيد على استمرارية تمسك الأمة بأسرها بإمامته قبل، وبعد التحكيم (٥). وخامسها، أن في قرار التحكيم، إشارة قوية إلى ترشيح معاوية، بعد علي، فعدم استبعاد ترشيحه أثناء التحكيم، وبعده، بمثابة شهادة من الحكمين على أنه لم يطلب الخلافة. إذ لو طلبها لما صلح للترشيح لها، وقول المسعودي أن الحكمين «اتفقا على قرار يقضى بتولية» الأصلح بمشورة المسلمين، عبارة دقيقة تعني، ضمنا، ترشيح معاوية. فلم يكن أحد أعلم منه بالسياسة، وأقدر على سياسة الأمة آنئذ. ولكن الحكمان، وهما يرسيان من

(١) المرجع السابق، ج ٧ ص ٢٨٢ - ٢٨٣، ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٨ - ١٨١

(٢) انظر: حاشية الخطيب على هامش: ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٣) أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٢١، ص ٢١٠، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٥ - ١٧.

(٤) الديار بكري، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٩.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٥٢ ويشهد بذلك، أيضا، معاوية، الحسن بن علي، لما أرسل إليه، «أن قد بايعني الناس بعد علي، فادخل فيما دخلوا فيه»، فرد بقوله: «لو أعلم أنك أضبط للرعية مني، وأحوط على الأمة، وأحسن سياسة، وأقوى على جمع المال وأكيد للعلو، لأجبتك وسلمتك الأمر بعد أبيك» أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩١٩، ص ٥٦ - ٦١.

جديد قاعدة حتمية الإمارة، أوقفا سريان الترشيح على رأى بقية من توفى الرسول وهو عنهم راض، وعلى هو قطبهم بلا ريب، وتكتموا على ذلك الترشيح بقدر. والملاحظ، أنهما عاد بذلك، بالامة إلى نفس النقطة التى تم فيها اختيار عثمان للخلافة، محققين نصرا مبينا على مؤامرة المتمردين على خلافة قريش، ورغبتهم فى إخضاع الامة لمآربهم الخاصة، وهو ذات المطلب الذى رأينا كيف ألح الصحابة كلهم على إعادة تثبيته.

د - وتابعت الصفوة بعد التحكيم دورها فى تثبيت نظام الخلافة. ويبدأ ذلك برد على من سأل: ألا تستخلف؟ فقال: لا، ولكن أترككم إلى ما ترككم اليه رسول الله ﷺ. فإن يرد الله بكم خيراً، يجمعكم على خيركم، كما جمعكم على خيركم بعد رسول الله. (١) فيقول له جندب بن عبد الله: «أنبايع الحسن إن فقدناك؟» فيقول: ما أمركم، ولا أنهاركم. أنتم أبصر» (٢).

وهكذا يلح على، على أن النبی لم يستخلف، وأن أبا بكر كان هو الأحق بالخلافة بعد رسول الله، ويشير بقوة إلى معاوية، ولكن دون النص عليه. وبذا تتأكد صحة الشق الثانى من الفرضية السابق طرحها بخصوص التنسيق بين على ومعاوية، فالأمر فى النهاية، وبموجب قرار التحكيم، شورى بين أهل الحل والعقد. أما الجديد فهو نص على، على عدم حرمان ابنه من الإمامة، مجرد أن أباه كان إماماً، فيما لو أرادته الامة، وارتضت المبايعه له. وهو نفس ما أكدته الحكمان بإثارتهم إمكانية ترشيح عبد الله بن عمر للخلافة (٣).

وتواصل الصفوة حركتها المحسوية، بتأكيد ابن مسعود بعد وفاة على، أن الجماعة لا تجتمع على ضلالة، وتأكيد أنس «أن الجماعة مع الأمراء» (٤).

ويعرض قيس بن عباد، البيعة على الحسين، قائلاً: «إبسط يدك أبايعك على كتاب الله، وسنة رسوله، وقتال المحلين». فيرد الحسن: «بل على كتاب الله وسنة نبيه، فإنهما يأتیان على كل شرط». فبايعه أهل الكوفة على ذلك. (٥)

ولم يرفض الحسن بيعة يعلم أنها جزئية من أهل العراق، يركن إليها فى أداء الدور الذى بشره به جده، ألا وهو: إبرام الصلح. ولوحدة وجهتى الحسن ومعاوية، فإنه لم

(١) انظر: الهيثمى، مرجع سابق، ص ١٩٧

(٢) ابن خلّون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١١٢٤.

(٣) المسعودى، مرجع سبق، ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٨٠.

(٤) الهيثمى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١٩، ص ٢٢٧.

(٥) محمد الخضرى، آتام الوفا فى سيرة الخلفاء، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٥، ص ٢٥٠، ٢٥٢.

يعرف بالضبط، من الذى سعى فى الصلح ابتداءً (١)

ومن الملفت للنظر، أن الحسن رفض ربط البيعة له بشروط قتال المحلين. واشترط فى صلحه مع معاوية، أن يعمل الأخير بكتاب الله، وسنة رسوله، وسيرة الخلفاء الراشدين من قبله فى تأكيد متواصل على أساسيات تجربة البيعة لعثمان، والإنصاف له من الظلم الذى وقع عليه، والذى قال سعيد بن زيد أنه «لو انقض جبل أحد بسببه لحق له ذلك» (٢).

وبإيعاد الحسن معاوية، ويأمر أتباعه بالسمع له والطاعة، لأن بيعتهم له توجب عليهم ذلك (٣).

وتحرص الصفوة على التوافق المجتمعى، المبني على الإلتزام والشرعية، حيث تم الصلح على أساس العفو المطلق، عن كل ما كان بين الفريقين، قبل إبرام الصلح، (٤) وبالفعل لم يعاقب معاوية أحداً بذنب سابق، واقتصصر على معاقبة بعض من يصرون على الخروج على الجماعة (٥).

وفرقت الصفوة فى هذا الصلح، بين عفو ولى الأمر عن القصاص من البغاة عند المقدرة، واستقامة أمر المسلمين، وهو أمر ممدوح ومأجور من الله، وبين العفو عنهم فى حالة شوكتهم لما يكون فيه من تجربة للفساق وإذلال للمؤمنين (٦). وتأسست بذلك ولاية معاوية، على الإحسان والعفو، تأليفاً لقلوب الجماعة، خاصة وأنه كان بالخيار، حتى لو كان قتلة عثمان متعينين، بين العفو بدية، أو بدون دية، أو القصاص. وهو بالتالى، لا يلام على الطلب، أو الترك، خاصة وهم غير متعينين (٧).

وترسخت قاعدة جديدة، هى : تحقيق وحدة رأس نظام الخلافة عند وجود مرشحين، يحظيان بدرجة متكافئة من التأييد الشعبى، بالتصالح بينهما، على أساس تنازل واحد للآخر، بشروط تبدد كل المخاوف التى تدفع فريق المتنازل، إلى عدم تحبيذ المرشح المتنازل له.

(١) ففى حين يقول البعض، أن الحسن هو صاحب المبادرة الى الصلح، يقول البخارى، أن الصلح تم بمبادرة من معاوية، وكان هو خير الرجلين، حيث أرسل إلى الحسن صكا مختوما ليس فيه كتابة، مع عید الله بن سمره، وعید الله بن عامر، يدعو إلى العفو على أن لا تقضى بونه الأمور، ولا يعصيه فى أمر يريد به طاعة الله، وجعل له أن يشترط ما يشاء، وفوض المبعوثين بتلبية كل شروط الحسن وكفالتها له. ولم يلم شمل الأمة إلا الصلح والتفاوض. والتراضى. انظر مثلاً : الياقنى المكي، مرجع سابق، ص ١١٨

(٢) ابن شبة، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٣) البغدادى، تاريخ بغداد، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٤) الذهبى سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٩٠ - ١٩١.

(٥) الذهبى، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٦٤.

(٦) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٠.

(٧) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨.

وتلطف معاوية في أخذ البيعة، إلى حد أنه أرسل إلى قيس بن سعد يدعوه إلى البيعة، فقال: «إني قد حلفت أن لا ألقاه إلا وبينى وبينه الرمح والسيف» فأمر معاوية برمح أو سيف، فوضِعَ بينه وبينه ليبر بيمينه وما رفع قيس إلى معاوية يده، بل الأخير هو الذي مد يده^(١) وبهذا الصلح، وتلك البيعة بدأت خلافة معاوية^(٢).

خامساً: الدور السياسي للصفوة في تثبيت نظام الخلافة في عهد معاوية: يتصدر المبادئ التي أرسنها الصفوة في هذه المرحلة:

١- حرص معاوية على تثبيت نظام الخلافة عبر اللجوء إلى وسائل، من بينها : دعوة ابن عباس مراراً للحديث في ملا عن فضل الخلفاء السابقين، وكبار الصحابة، ومكانتهم^(٣).

٢- أما المبدأ السياسي الثاني، فهو : سعى الصفوة إلى مزيد من التحديد لأثر عامل القرابة للرسول في نطاق الخلافة، فدعا الحسن عند تسليمه الأمر إلى معاوية إلى عدم الإسترسال في دعوى استحقاق الخلافة، بقرابة النسب لرسول الله، وقال: «إن الله هداكم بأولنا، وحقن دماكم بأخرنا»^(٤).

ولا ينسى الحسن أن يوصي، عند حضوره الموت، أخاه الحسين: «إن الله، فيما

(١) الأصفهاني، مقاتل الطالبين، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) الدياربيكي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٩.

(٣) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٤) انظر: د. عبد الحميد طه، أدب الشيعة، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ، ص ٢٩ وخطب معاوية، موجهة سؤالا إلى بني هاشم: «ألا تحدثوني عن ادعائكم الخلافة نون قريش، بم تكون لكم؟ أبالرضا يكم؟ أم بالإجماع عليكم، نون القرابة؟ أم بالقرابة نون الجماعة؟ أم بهما معا؟ فإن كان هذا الأمر بالرضا، والجماعة، نون القرابة، فلا أرى القرابة أثبتت حقاً، ولا أسست ملكاً، وإن كان بالقرابة نون الجماعة والرضا، فما منع العباس، عم الرسول، وساقى الحجيج، وضامن الأيتام، أن يطلبها، وقد ضمن له أبو سفيان بني عند مناف، وإن كانت الخلافة بالرضا والجماعة والقرابة جميعاً، فإن القرابة خصلة من خصال الإمامة، لا تكون الإمامة بها وحدها، ونحن نقول: أحق قريش بالإمامة هو: من ييسر الناس أيديهم إليه بالبيعة، رغبة فيه، وثقة، انظروا: إن كان القوم أخذوا حقكم فطالبرهم به، وإن كانوا أخذوا حقهم، فسلموا إليهم، فإنه لا ينفعكم أن تروا لأنفسكم ما لا يراه الناس لكم».

ويجىء رد ابن عباس، مؤكداً على صحة حجج معاوية، بل أبعد منه مدى في نفى أهمية القرابة، كمتمصر من خصال الإمامة، فهو يقول، في دبلوماسية ظاهرة، أن ادعاء آل البيت الأمر، هو بحق «من لولا حقه، لم تتعد مقعدك هذا» ومعنى ذلك، أن معاوية قد تولى بنفس الحق، الذي هو أيضاً لآل البيت، وفق سنة رسول الله في الأمر. ثم يقول ما يؤكد أن معاوية أحق به: كان ترك الناس أن يرضوا بنا، ويجتمعوا علينا حقاً خبيثاً، وحظاً حرموه، وقد اجتمعوا على ذي فضل لم يخطئ الورد والصدر، ولا ينقص فضل ذي فضل غيره، عليه. وهو بذلك يؤكد عدم حصول آل البيت على الرضا الشعبي، وعدم اجتماع الكلمة عليهم، ويؤكد أن الأمة اجتمعت على واحد لا يقل فضلاً عن غيره، وهو أهل الإمامة. ثم يؤكد ابن عباس، أن أساس الإمامة ليست الأهلية فحسب، وإنما تلزم البيعة، ولا يجوز طلبها، فيقول قاتماً الذي منعتنا من طلب هذا الأمر، فعهد من رسول الله إلينا، قبلنا فيه قوله، ودنا بتأويله، ولا يخفى أن هذا العهد هو: «إننا لا نؤلى أمرنا من يطلبه»

أرى، أبى أن يجمع فينا آل البيت، النبوة والخلافة، فلا يستخفك سفهاء الكوفة فيخرجوك»^(١)

٢- اما المبدأ السياسى الثالث، فهو حسم أثر القرابة لولى الأمر، بالنسبة لتولى الخلافة، فقد فكر معاوية حرصا على الإستقرار، ولتجنب الأمة شر الإختلاف أن يعقد لرجل يكون نظاما للأمة. فأصفقوا على الرضا بعبد الرحمن بن خالد بن الوليد. ولكن المنية وافته عام ٤٧ هـ^(٢).

ومعنى ذلك، أن معاوية لم يفكر ابتداء فى ترشيح ابنه للخلافة. بل الثابت، أن أحدا لم يفكر فى ترشيح يزيد، إلا بعد أن توفى الحسن بن على^(٣) ولم يكن معاوية هو صاحب فكرة ترشيح ابنه، وإنما تم ذلك بمبادرة من المغيرة بن شعبة، الذى أشار على معاوية، بأنه: «قد ذهب أعيان الصحابة وكبراء قريش، وإنما بقى أبناؤهم، ويزيد من أفضلهم رأيا، وأحسنهم سياسة، وما أدري ما يمنح أمير المؤمنين من أخذ البيعة له... ففيه منك خلف. ويكون كهفاً للناس بعدك، ولا يسفك دم». فأخذ معاوية، يستشير الوجهاء فى ذلك^(٤). ولم يكتف باستشارة أهل محلته، وإنما وسع نطاق المشورة حرصا على رضا أكبر عدد ممكن من أهل الحل والعقد، فاستشار عائشة فلم تعارض مسعاه، وأوصته بتقوى الله، والرفق بالمخالفين، كسبيل لجمع الكلمة على يزيد^(٥). وقال لعمر بن حزم الأنصارى: «إنك رجل ناصح، وإنه لم يبق إلا أبناء الصحابة. وابنى من أجدرهم بالخلافة جمعا للكلمة والأهواء»^(٦). وقال لجماعة من الصحابة فيهم ابن عمر: إنى أخاف أن أذر الرعية من بعدى كالغنم المطيرة، ليس لها راع، ولست أسعى فى ولاية ابنى لحبى له، بل لعلمى أنه أهل لها، وأسأل الله أن لا يتم له ذلك، لو كان قصدى غير ذلك» فرد ابن عمر: «إذا بايعه الناس كلهم بايعته، ولو كان عبداً مجذع الأطراف»^(٧) واستجاب الصحابة، إلا قلة منهم للبيعة ليزيد، واجتمعوا عليه.

ولا يخفى تضمن هذه التجربة، التنفيذ التطبيقي، لقاعدة عدم استبعاد تولية شخص كفاء لقرابته من أمير المؤمنين، وإشارة ابن عمر إلى امكانية تعليق بعض أهل الحل والعقد البيعة، على اجتماع الآخرين على الرضا بالمرشح، والملاحاة إلى إمكانية أن يكون الخليفة غير قرشى، وإمكانية أخذ البيعة لخليفة، يلى القائم بالأمر من بعده، مراعاة لدواعى الإستقرار السياسى.

(١) الديار بكرى ، مرجع سابق ، ج٢ ص ٢٩٢.

(٢) ابن الأثير، مرجع سابق ، ج٢ ص ٤٤٠.

(٣) الديار بكرى ، مرجع سابق ، ج٢ ص ٢٩٧.

(٤) ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج٣ ص ٣٤ - ٣٥.

(٥) عمر كحالة، مرجع سابق ، ج٢ ص ٨٧٨.

(٦) الهيثمى ، مرجع سابق ، ج٢ ص ٢٤٩.

(٧) الديار بكرى ، مرجع سابق ، ج٢ ص ٢٠١.

٤. أما المبدأ الرابع الذى تم التركيز عليه فهو، شرعية البيعة لإمامين، على أن يلى أحدهما الأمر بعد انتهاء ولاية الآخر.

ولا تفوتنا الإشارة، إلى تدخل عبدالله بن الزبير فى هذه المناسبة. لإبراز الفرق بين البيعة لإمامين فى آن واحد، والبيعة لهما على التعاقب. فلقد قال ابن الزبير لمعاوية لمادعا إلى بيعة يزيد: « إن كنت مللت الإمارة فاعتزلها، (من حق الإمام، إذاً، الإستقالة)، وهلم ابنك فلنبايعه، (فابن الزبير لا يعترض على شخص يزيد، ولا يستبعده للقراه:) ثم يقول: « رأيت إن بايعنا ابنك معك، لأيكما نسمع ونطيع؟ لا تجتمع البيعة لكما أبداً»^(١) فأنت يا معاوية أخبرتنى أن رسول الله ﷺ قال: إذا كان فى الأرض خليفتان، فاقتلوا آخرهما»^(٢).

وكشف نجاح معاوية فى أخذ البيعة لابنه، خاصة، فى ظل إثارة ابن الزبير لهذا الاعتراض، واستناده إلى حديث، رواه معاوية نفسه، عن اجتماع الصفوة على شرعية أخذ البيعة لإمام لاحق فى حياة سابقه، ليس فى مرض الموت كما حدث فى أخذ أبى بكر البيعة لعمر، بل والإمام فى كامل صحته أيضاً، وأن اعتراض ابن الزبير خاص بقيام إمامين فى آن واحد، فالثابت أنه لم يتخلف عن البيعة ليزيد أحد، باستثناء الحسين وابن الزبير، إذ بايع له ابن عباس، وابن عمر، وسعيا لدى الحسين وابن الزبير لإقناعهما بالبيعة له^(٣). وبذا، لا يكون هناك محل لزعم أحد بعدم انعقاد بيعة يزيد وبطلانها، لأخذها له فى حياة أبيه. والعجب من باحث زعم ذلك، وادعى فى نفس الوقت أن بيعه معاوية بن يزيد منعقدة، مع أنها هى الأخرى مأخوذة له فى حياة أبيه^(٤).

وواصلت الصفوة الإلتزام بمبدأ عدم الربط بين البيعة، وبين طاعة ولى الأمر، فى المعروف وابقاء على قاعدة: عدم لزوم الإجماع، والطاعة رغم عدم البيعة، تمسك سعيد بن زيد بعدم البيعة ليزيد. وواصل الجهاد فى جيوشه^(٥).

وأخيراً، فإن الصفوة ألحت على رفض التسليم لقطاع من الأمة، بخلع الخليفة. فحينما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية، عارضهم أكابر الصحابة. وجمع عبدالله بن عمر ولده، وعشيرته، وذكر لهم أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة. وإننا قد بايعنا الرجل على بيعة الله ورسوله، وإنى لا أعلم أحداً منكم خلعه، ولا بايع فى هذا الأمر إلا كانت الفيصل بينى وبينه»^(٦).

(١) السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٢) رواه الطبراني، ورجاله ثقات، انظر: الهيثمى، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٩٨.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٥-٤٦.

(٤) عبد المتعال الصعدي، المجتهدون فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٠، ص ٥٤.

(٥) المحب الطبري، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٢.

(٦) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٨٢.

واستهجن ابن عباس صنيع أهل المدينة وأخذ عليهم نصب أميرين زمن الحرة: عبدالله بن مطيع على قريش، وعبدالله بن حنظلة على الأنصار، وقال: «أميران؟ هلك القوم»^(١) وقام النعمان بن بشير، بمهمة وساطة، بين يزيد وأهل المدينة ودعاهم إلى الرجوع إلى السمع والطاعة، ولزوم الجماعة^(٢).

سادسا: خبرة عهد معاوية بن يزيد:

أخذت البيعة لمعاوية في عهد أبيه. وانتقلت على يده فكرة حق الخليفة في خلق نفسه، من حيز النظرية إلى حيز التطبيق^(٣)

ومات معاوية بالفعل، على غير عهد، كما لم تأخذ الأمة ببيعة لخليفة له قبل وفاته.

سابعا: خبرة ما بعد عهد معاوية بن يزيد:

على أثر وفاة معاوية بن يزيد، رشح أهل الحل والعقد، عثمان بن عتبة بن أبي سفيان للخلافة. ولكنه اشترط لقبول الخلافة، ألا يحارب أحدا، وألا يباشر قتالا: فأبوا ذلك عليه. وزال بذلك الأمر عن آل حرب، فلم يكن فيهم من يروم الخلافة. ولا من يرتجى لها. وظل كرسى الخلافة شاغرا أكثر من شهرين^(٤).

وعلى أثر ذلك، سعى مروان بن الحكم، إلى عقد البيعة، لعبد الله بن عمر، وحاول إقناعه بالذهاب إلى الشام، وهو كفيل ببيعة أهلها له، فهو «سيد العرب - بتعبير مروان - وابن سيدها». إلا أن ابن عمر رفض هذا العرض بحزم، وقال: «لا أحب أن أتولى الخلافة سبعين سنة، ويقتل رجل واحد، ولا يسرنى أن يبايعني الناس، كلهم، إلا أهل فداك»^(٥).

وفي ضوء ذلك، أخذ عبد الله بن مطيع، البيعة لعبدالله بن الزبير، من أهل الحجاز

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ١ ص ١.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢٥.

(٣) فلقد خطب معاوية بعد قيامة بالأمر بفترة محددة: «أيها الناس إنني وليت أمركم لخنو، ومن رش يتم به لولوه، فقد خلعت بيعتي من أعناقكم. وإن أحببت تركتها لرجل قوي، كما تركها الصديق لعمر، وإن شئتم تركتها شورى في نفر كما فعل عمر، ولكن ليس فيكم من يصلح لذلك»

فسعى أهل الحل والعقد إلى الإختيار لأنفسهم فأخفقوا في ذلك، فاعادوا الأمر إليه على لسان مروان الذي طلب منه: «سنة عمرية». وواضح أن معاوية كان يحبذ ترشيح شخص قوي، فجعل الأمر شورى في عدا، لعدم توافر مرشحين أكفاء متعددين. ولذا لم يستجب لهذا العرض. وقال لمروان تركت لكم أمركم، فلوأوا عليكم من يصلح، فوالله ما دقت حلوة خلافتكم، حتى أتجزع مرارتها.

فهو يرى أن البيعة منعقدة له، وله حق الإستقالة منها، ويسلم بصلاحيته أخذ الخليفة بيعة لمن يخلفه، أو تركها في جماعة، ويرى أن الأمر للامة، وأن قيام الخليفة بدور في تسمية خلف له، هو «مرارة يتجرعها» لبسامة الميؤولية ما لم يتوفر أمامه مرشح لاغيار عليه. انظر في تفاصيل ذلك: الديار بكرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠.

(٤) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق ج ٨ ص ٢٤٠.

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٥١، ص ١٧١.

فى ٢٣ رجب عام ٦٤ هـ. وأخذ له البيعة فى الشام، الضحاك بين قيس، الذى كان فى البدايه حريصاً على إعمال الشورى، وراسل قيس بن الهيثم، فور وفاة معاوية بن يزيد، يؤكد على مبدأ جماعية الشورى، ويقول له: « أنتم إخواننا فلا تسبقونا حتى نختار لأنفسنا»^(١). ونجح بالفعل فى الحصول على بيعة معظم أهل الحل والعقد، والعامه فى الشام لابن الزبير، وخطب له على جميع منابر الإسلام فى الشام، عدا منبر طبرية بالأردن، حيث تمسك حسان بن بحدل، رأس القحطانيين بالشام ، بعدم البيعة لابن الزبير. كما بايع أهل العراق، ومصر، واليمن، وخراسان، لعبد الله بن الزبير، وكادت الأمة أن تجتمع عليه^(٢).

وكاد مروان بن الحكم أن يبايع لابن الزبير، لولا أن نفرا من بنى أمية، فى مقدمتهم: عمرو الأشدق، وحسان بن بحدل، أغروه بالعزوف عن ذلك، بل وصل ابن حزم، إلى حد القول ، بأن مروان « بايع بالفعل لعبد الله بن الزبير، ثم خلع الطاعة وكان أول من شق عصا المسلمين بلا تأويل ولا شبهة »^(٣). إلا إنه يبدو أن ابن حزم قد تشدد فى هذا الرأى، الذى لم يعرف له مؤيد فيه، بعض الشئ، فلقد عرف عن مروان أيام يزيد بن معاوية العزوف عن غزو مكة، وعن محاربة ابن الزبير، وهو القائل: «دعوه فإنه عما قليل يموت»^(٤). وفى ترشيح آخرين لمروان ، دليل: بحد ذاته، على أنه لم يبايع. أما الشبهة التى استند عليها حسان، والأشدق، فى البيعة لمروان، واستند إليها الأخير فى قبولها منهما، فهى حقيقة أن ابن الزبير اعتصم بمكة منذ بداية عهد يزيد بن معاوية، متشبثاً بالدعوة إلى رد الأمر شورى، ولم يبايع لثلاثة من الخلفاء^(٥).

وعلى هذا الأساس، زين ابن بحدل لمروان أنه أحق بالخلافة من ابن الزبير، لأنه لم يفارق الجماعة، وبايع لكل الخلفاء السابقين، وظل فى الطاعة مشهوراً بالأمانة^(٦). ولا يخفى أن ابن بحدل جانب الصواب، حيث لم يفرق بين عدم مبايعة ابن الزبير للخلفاء الثلاثة، وبين لزومه الطاعة. وعلى كل ، فإن ابن بحدل أحدث بيعة لمروان فى مؤتمر الجابية، الذى خطط فيه بنو أمية بنظام العهد خطوة أخرى، نحو مزيد من الإستقرار لمنصب الخليفة، حيث اتفقت كلمتهم، على مبايعة أكثر من واحد على التوالى: مروان، ثم خالد بن يزيد، ثم عمرو الأشدق، مع جواز التراجع عن ذلك الترشيح، بالإتفاق بين أهل الحل والعقد، إذا لزم الأمر^(٧). وهو ما تم بالفعل، بعد أن استتب الأمر لمروان، حيث دعا

(١) ابن سعد، مرجع سابق ، ج٧، ص ٤١٠.

(٢) السيوطى، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق، ص ٢٢٦ - ٢٢٨، المسعودى ، مرجع سابق ، ج ٣ ص ٣٠.

(٣) ابن حزم، الخلفاء الراشدين ، مرجع سابق ، ص ٩.

(٤) ابن كثير ، البداية والنهاية، مرجع سابق ، ج ٨ ص ١٦١.

(٥) المرجع السابق، ج ٨ ص ٢٢٩ - ٢٤٢، رضوان السيد، الأمة.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٣.

(٦) الديار بكري ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٠٢.

(٧) عبد المتعال الصعدي ، المجددون فى الإسلام ، مرجع سابق، ص ٥٥.

ابن بحدل، إلى بيعة عبد الملك بن مروان، ثم عبد العزيز بن مروان، فلم يخالفه في ذلك أحد^(١).

وبذا أصبحنا أمام قائمين بالأمر: ابن الزبير ومروان، في آن واحد، وبيعة الأول سابقة لبيعة الثاني، مع وجود شبهة تأويل لدى فريق مروان. فكيف تصرفت الصفوة إزاء هذه الواقعة الجديد؟

بداية، أصر لفيف من الصحابة والتابعين على عدم البيعة لابن الزبير، ولا لمروان، وفي مقدمة هؤلاء: ابن عباس، وابن عمر، من الصحابة، وسعيد بن المسيب، التابعي، أفقه أهل الحجاز، وابن الحنفية^(٢).

وعلى الجانب الآخر، سعى كل من مروان، وكان فقيها،^(٣) وابن الزبير، وهو من علماء الصحابة، إلى التأكيد على استحالة قبول تعدد رأس الدولة الإسلامية. ولذا فإن مروان الذي رأى - كما سبق القول - أيام يزيد عدم محاربة ابن الزبير، غدا يرى لزوم محاربته لأن الأمر أصبح خلافا بين اثنين قائمين بالأمر، وليس بين خليفة، وشخص ممتنع عن البيعة، ومعارض له. وكان قتالا، تغلب فيه مروان على الشام، ثم سار إلى مصر، وأقنع أهلها بعد قتال يسير، بالصلح والمبايعة له.

وسرعان ما أدركت المنية مروان^(٤) وقام عبد الملك بن مروان مكان أبيه، وهو من فقهاء المدينة المعدودين، ومن أقرأ الناس لكتاب الله، قال عنه ابن عمر « ولد الناس أبناء، وولد مروان أبا »^(٥).

وكان الخيار الذي ارتأه عبد الملك، هو : عرضه على مصعب بن الزبير جعل الأمر شورى. ولكن عبد الله بن الزبير، أصر على عدم قبول هذا العرض، لسبق بيعته لبيعة مروان، وقيام بيعة عبد الملك، بالتالي، على بيعة بعد بيعة، في زمن واحد، بالمخالفة لبدأ واحدية الخلافة. فلجأ عبد الملك إلى القتال.

ومن معطيات هذه التجربة الفريدة، أيضا، عدم ربط مصعب المشاركة السياسية بالبيعة لأخيه، إلى حد أنه جعل بين قيادات جيشه عناصر بايعت لعبد الملك^(٦)، وفي ذات الخط، يأتى عزل عبد الله بن الزبير عامله على المدينة عبد الرحمن بن الأشعث لأنه أراد إكراه سعيد بن المسيب على المبايعة له^(٧).

(١) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤.

(٢) ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ص ٤٢٧.

(٣) ابن العماد، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٤) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٦٠.

(٥) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٦) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٧.

(٧) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢١٥.

وفى المقابل، نرى صنيع عبد الملك، مع زفر بن الحرث رأس قيس والذي كان مواليا لابن الزبير، حيث عرض عليه الأمان ووضع المال والدماء بينهما، وجعله بالخيار سنة كاملة، وصالحه على أن لا يبايع له [لعبد الملك]، إلا بعد موت ابن الزبير^(١).

ويلج الصحابي سلمة بن الأكوع على التمييز بين عدم البيعة، والطاعة. إذ لما ظهر نجده الحروري، وأخذ الصدقات، قيل لسلمة: « ألا تباعد؟ قال: « والله لا أباعد، ولا أبايعه، وأدفع الصدقة إليهم، ما دامت طاعة في معروف»^(٢).

ولا يفوت المتأمل في هذه التجربة، ملاحظة أنه رغم إصرار ابن الزبير على عدم الصلح مع عبد الملك، ما دامت بيعته سابقة لبيعته، وجود شواهد على درجة من الحرص بين الجانبين، على حسم الموقف بما يحقق واحدة رأس الدولة، مع الحفاظ على الفتوح الإسلامية، في أن واحد. فلقد كان مصعب، خليلا لعبد الملك، والذي قتل مصعبا صرح بأنه قتله ثارا، وليس طاعة لعبد الملك، وكانت أسماء، قد أوصت ابنها عبد الله بأن القتل أهون من الذل، ونصحته أن لا يقبل من عبد الملك، خطة يخاف على نفسه منها الذل، مخافة القتل. فضرية سيف في عز، خير من ضرية سوط في مذلة^(٣). رغم ذلك، فإن الثابت أن أنصار عبد الله، لما جهدهم الحصار، انحازوا إلى أمان الحجاج، ومن بينهم اثنين من أولاده. وحاول جند الحجاج يوما كاملا تأمين استسلام ابن الزبير وتحاشى قتله، إلا أن القدر شاء أن تقع صخرة من الكعبة عليه، فوافته المنية في ١٧ جمادى الأولى عام ٧٣ هـ، وبايع المسلمون عبد الملك واجتمعوا على طاعته، فصار خليفة^(٤) إيذانا ببدء دورة الدور السياسي للتابعين.

ولما استقام الأمر لعبد الملك، بعد مقتل ابن الزبير، بايعه ابن الحنفية. وكتب إليه ابن عمر: «بلغنى أن المسلمين اجتمعوا على البيعة لك، وقد دخلت فيما دخل فيه المسلمون، وإنى مبايعك على السمع والطاعة، على كتاب الله، وسنة رسوله، فيما استطعت»^(٥). ولم يستقم أمر الأمة، ولم تعاود غزو الروم إلا لما اجتمعوا على عبد الملك^(٦).

وخلاصة القول، أن الصفوة الإسلامية قدمت من خلال مجموعة من النماذج العملية في مجال نصب الخليفة وعزله صيغة ترمى إلى تحقيق التوافق المجتمعي القائم على التكافل العام الذي لا يصطدم مع نظام الخلافة في منظور الشريعة الإسلامية، أركانه: حتمية وجود إمارة يؤمن بها السبيل، وتقام بها الحدود، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٣ ص ٨٢.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٨٠.

(٣) المحب الطبري، مرجع سابق، ص ٦٩-٧٣.

(٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٢٢٦، ص ٢٣١-٢٣٨.

(٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٥٦.

(٦) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٣ ص ٨١.

الفى، وهذه الإمارة شورى، ويتم تنصيب الإمام ببيعة جمهور أهل القدرة والشوكة، ثم العامة ضمنا لمتابعة الجماعة للعائد على الطاعة، قدر استطاعته، على كتاب الله وسنة رسوله، وحتمية أن يكون الإمام واحدا، فلم يحدث أن سلم أحد من الصحابة بإمكانية وجود إمامين فى وقت واحد^(١). وأمر الإمامة. هو: لمن يقال هو لك، لا لمن يقول هو لى. ولا يمنع عقد الإمامة أيا من طرفيه من حق إنهائه، ولكن ليس من حق قطاع من الأمة أن يستقل بتحديد أمد عقد الإمامة.

المبحث الثانى

صيغة التعيين والعزل فى المناصب السياسية الفرعية

اتسمت الكيفية التى قام بها الصحابة، بتعيين من تسند اليهم مختلف الولايات فى شتى أنساق السلطة الأدنى من رأس الدولة، بمجموعة من السمات البارزة، وكذا كيفية إنهاء تلك الولايات، أى الحالات التى تنتهى فيها الولاية بغير الوفاة. وسوف نتناول هذه السمات ببعديها فى مطلبين.

المطلب الاول

السمات العامة لصيغة نصب الولاية

من أهم سمات الصيغة التى سعت الصفوة، من وراء تبنيها، فى مجال نصب الولاية الى تحقيق أعلى درجة من التوافق المجتمعى، وفق مقاصد الشريعة، ما يلى:

أولا: اعتبار أن من عملوا للرسول ﷺ ثم أولى السابقة فى الإسلام هم أولى الناس بالعمل^(٢).

واسندت الصفوة أعمالا إلى نوى السابقة فى الإسلام. فكان لكل خليفة مجلس نقباء «، وهو مجلس رسمى للشورى، يضم الصفوة من نوى الرأى والبصيرة، يتداول معهم أوجه الرأى فى أهم الشؤون العامة، ويشكلون واحداً من أسس أنساق الإدارة العليا المعنية برسم السياسات العامة^(٣).

(١) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة الكبرى، القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٤٦، ص ١٢، ١٣.

(٢) فلقد قال أبو بكر، لخالد، وإبان، وعمر، أولاد سعيد بن العاص، لما رجعوا من أعمالهم، حين بلغهم نبأ وفاة رسول الله: أرجعوا إلى أعمالكم، فما من أحد أحق بالعمل، من عمال رسول الله. واحتفظ أبو بكر بعقاب بن أسيد، عامل رسول الله ﷺ على مكة، حتى وفاته. بل إن أبا بكر وصل إلى حد استعمال أشخاص لقرابتهم من أشخاص استخدمهم رسول الله ﷺ من ذلك استعماله على اليمامة: مطرف بن النعمان بن سلمة، لقرايته من ثمامة بن أثال، وعامر بن سلمة، اللذين استخدمهما رسول الله ﷺ. ابن العريى، مرجع سابق، ص ٨٧-٨٨، ص ٩٨-٩٩. ابن حبيش، مرجع سابق، ص ١٥٩.

(٣) عبد السمیع الهراوى، لغة الإدارة فى صدر الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٣٦٥، ص ٣٦٨.

وعلاوة على ذلك ، فقد تم إسناد أعمال الإدارة إلى عدد من ذوى السابقة. من نماذج ذلك، إسناد إمارة أحد جيوش الفتح بالشام، لشر حبيب بن حسنة، وهو من مهاجرة الحبشة، على عهد أبى بكر، ثم أسند إليه أبو بكر، ثم عمر، الولاية على بعض نواحي « الشام، حتى وفاته . واستعمل أبو بكر أبا عبيدة بن الجراح، وكان ينصح الأمداد بالإنضمام تحت لوائه، لصفات أربع فيه: «إذا ظلم لم يظلم، وإذا أسىء إليه غفر، وإذا قطع وصل، رحيم بالمؤمنين شديد على الكافرين». ويعد عمر، حذيفة بن اليمان، واليا على المدائن واستعمل أبو بكر، عمر بن الخطاب على القضاء.

وكانت القاعدة العامة، هي: استعمال عمال الرسول حتى وفاتهم، أو استقالتهم، بصرف النظر عن السابقة، فلقد استعمل أبو بكر وعمر، عامل رسول الله : عبد الله بن الأرقم، وهو من مسلمة الفتح، كاتباً، فعمل لأبى بكر كاتباً، ثم على بيت المال لعمر، وعثمان صدراً من خلافته، إلى أن استعفى لعجز الشيخوخة. ورغم مرض معيقيب بن أبى فاطمة الدوسي، الذى استعمله الرسول على خاتمه، فإن أبا بكر تمسك به واليا على الفىء، وعمر على بيت المال، حتى وفاته . وثبت أبو بكر، وعمر، وعثمان، عامل الرسول : الحرث بن نوفل، على نفس العمل الذى أسنده له رسول الله ﷺ (١).

ثانياً: لم تستبعد الصفوة من الإمارة أحداً لمجرد قرابته لرسول الله ﷺ أو للقائم بالأمر من بعده، أو لأحد الأمراء السابقين أو الحاليين. وذلك على عكس ما يتشدد به الكثيرون من نبد معظم عناصر الصفوة فكرة تولية الأقارب، واعتبارها شبهة. والأمثلة كثيرة:

١- فقد استعمل عمر بن الخطاب، سعد بن أبى وقاص خال رسول الله على العراق (٢) واستعمل عمر علياً بن أبى طالب على القضاء (٣) واستخلفه على المدينة مرتين، أولاًهما: حينما هم بفتح العراق بنفسه، والثانية: لما ذهب إلى القدس لمصالحة أهلها (٤).

٢- وقال عمر لابن عمه رسول الله الزبير بن العوام، لما دعاه إلى نجدة عمرو بن العاص فى فتح مصر: هل لك فى ولاية مصر يا أبا عبد الله ؟ فقال الزبير: لا حاجة لى فيها. ولكن أخرج مجاهداً، وللمسلمين عوناً، فإن وجدت عمراً قد فتحها رابطت ببعض

(١) انظر هذه الشواهد السبعة على التوالى فى: ابن الأثير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١٣، «المحب الطبرى، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٩ - ١٣٠، ابن الجوزى، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٠، أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٢، ج ١، ص ٤١٧، الذهبى، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٤، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٧.

(٢) الكاند هلو، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١١.

(٣) منير العجلاني، مرجع سابق، ص ٣٩٩.

(٤) ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٩٩ و٦١.

السواحل، وإن وجدته في جهاد وقفت بجانبه»^(١).

٣- ومن قبل عمر، استعمل الصديق، عكرمة بن أبي جهل، في حروب الردة، وعلى عمان،^(٢).

٤- واستعمل أبو بكر، عبدالله بن عامر بن كرين، ووالده شقيق أروى بنت حكيم بنت عبد المطلب، توأمة عبدالله والد رسول الله^(٣). وولاه وظيفة أمين سر في الرسائل الحربية بينه، وبين خالد بن الوليد في حروب الردة، ووجهه مددا لعياض بن غنم، وولاه صدقات قضاعة، وعينه قائدا فاتحا لشرق الأردن، وأميرا على بلاد بني تغلب وعرب الجزيرة، وجمع له عثمان خراسان، وفارس، والبصرة^(٤).

٥- وكان عمر يشرك ابن عباس مع شيوخ بدر في الشورى، رغم حداثة سنه، وكونه ابن عم الرسول ﷺ^(٥).

ثالثا: حرصت الصفوة على استعمال عناصر ممن توفرت فيهم روح المبادرة الذاتية ومن نماذج ذلك:

١- استعمال الصديق، معن بن حاجز، على بنى سليم، لما قام فيهم مقاما حسنا، وقرب إلى اذهانهم أمر وفاة رسول الله، وبين لهم أن رسلا ما توا من قبله، ويقيت رسالتهم من بعدهم^(٦).

٢- وولى عمر بن الخطاب، أبا عبيد بن مسعود، على جيش فيه العديد من السابقين من الأنصار والمهاجرين وأرسي قاعدة: لا أولى هذا الأمر - قيادة الجيش - إلا لأول من انتدب فيه. ذلك أن عمر كان قد دعا الناس إلى التطوع لتشكيل جيش يدفعه إلى العراق، فكان أبو عبيد أول من لبى الدعوة. فلم يرض عمر أن يولى عليه أحدا، رغم أنه لا تعرف له صحبه^(٧).

رابعا: ولم تستكف الصفوة، بكافة عناصرها، عن إسناد أعمال للأقارب ما دامت قد توفرت فيهم الكفاءة للقيام بالعمل:

١- ففي عهد أبي بكر، استعمل معن بن حاجز أخاه طريفه بن حاجز، على العمل الذي ولاه عليه أبو بكر لما طلب منه الأخير أن ينحاز بقواته إلى خالد، وأقر الصديق ذلك

(١) عبد السميع الهراوى، مرجع سابق، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢) ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣٩.

(٣) الطبرى، تاريخ، مرجع سابق، ج ٤ ص ٤٢٠.

(٤) ابن العري، مرجع سابق، ص ٨٦-٨٨.

(٥) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٤ ص ٥٦٢.

(٦) ابن حبيب، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٧) الراقدى، فتوح الإسلام، مرجع سابق، ص ٩.

٢ - وولى عمر بن الخطاب معاوية بن أبى سفيان، على عمل أخيه يزيد لما توفى فى طاعون عمواس .

٣ - وعرض عمر، على ابنه عاصم فى خلافته أن يعمل له على الصدقة، فاستعفاه، واعتذر عن تلبية طلبه .

٤ - وأراد عمر عاملا على البحرين، فسمى له أهل الشورى عثمان بن أبى العاص، وكان على الطائف من عهد رسول الله . فقال عمر: «ذاك أمير أمره رسول الله فلا أعزله» فقالوا له: « تأمره أن يستعمل على عمله من أحب وتستعين به، فكأنك لم تعزله». فكتب اليه عمر: خَلَّفْ على عملك من أحببت وأقدم علينا، فاستخلف عثمان أخاه الحكم بن أبى العاص - ولا تعرف له صحبة - فأقره عمر .

٥ - واستعمل عمر صهره قدامة بن مظعون على البحرين .

٦ - وولى عمر سيدة تدعى الشفاء، وهى إحدى قريباته على السوق موضعا جواز استعمال الأقارب، وقصر عدم إسناد الأمر إلى النساء على الأمر العام الذى هو منصب رأس الدولة فحسب، وصلاحياتها لأن تكون راعية فيما وراء ذلك .

٧ - وفى عهد الفاروق، عين سعد بن أبى وقاص، المعنى بن حارثة، مكان أخيه المنثى بعد استشهاده .

٨ - وكان أول قاض بمصر هو قيس بن أبى العاص السهمى، ولما أدركه الأجل كتب عمر إلى عمرو بن العاص، أن يستقضى كعب بن يسار بن ضبة العبسى . ولكن كعبا رفض، وفور ذلك، بدون رجوع إلى عمر، ولى عمرو، عثمان بن قيس بن أبى العاص قاضيا مكان أبيه، وأقر ذلك عمر (١) .

٩ - واستعمل عمر قريبه النعمان بن عدى (٢) . ولما أحس أبا عبيدة بن الجرح بدنو أجله استخلف على عمله خاله عياض بن غنم، كما أقر من استخلفه من بعده، وهو سعد بن حزيم .

١٠ - ولما قتل الأكراد المهاجر بن زياد، الذى كان أبو موسى قد استعمله عليهم، حاربهم أبو موسى، واستخلف عليهم بعد أن كسر شوكتهم، شقيق عامله الراحل: الربيع بن زياد (٣) .

(١) انظر هذه الشواهد الثمانية على التوالى فى : ابن حبش، مرجع سابق ، ص ١٦٨، ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق ، ٣٤٤، عبد السميع الهراوى ، مرجع سابق ، ٢٧١، ابن سعد ، مرجع سابق، ج ٥ ص ٥٠٩، ج ٧ ص ٤١، الحب الطبرى ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٥، ابن حزم المحلى ، مرجع سابق ، ج ٩ ص ٢٤٩ - ٤٢٠، ابن خلون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٢٠، ابن الحكم، فتوح مصر، مرجع سابق ، ص ١٥١ .

(٢) ابن حزم، الفصل فى، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٠٩ .

(٣) ابن خلون ، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩٢، ص ١٠٠٧ .

١١- الملاحظ أن عثمان بن عفان استعمل عمالا من قبائل شتى. وتوفى وليس بين عماله البالغ عددهم أربعة وعشرون عاملا، غير ثلاثة فقط من أقاربه أحدهم يجمع بين القرابة لرسول الله ولعثمان، وهو : عبدالله بن عامر، وكذا معاوية، وواحد فقط مجرد أخ لعثمان من الرضاة فحسب، وهو : عبدالله بن سعد بن أبي السرح، وإن كان هؤلاء الثلاثة كانوا على إمارات رئيسة، هي مصر، والبصرة، والشام^(١) .

١٢- وفي عهد الخليفة الثالث، أضاف عثمان بن أبي العاص إلى سابقة استخلافه أخيه على عمله، إسناد إمارة جيش وجهه من البصرة لفض تمرّد وقع في اصطخر، في أول خلافة عثمان لابنه، ولأخيه الحكم^(٢) .

١٣ - واستعمل على بن أبي طالب من أول خلافته عبيد الله بن عباس على اليمن، ثم استعمل قثم بن عباس على مكة والطائف، وثمامة بن عباس على المدينة، وعبدالله ابن عباس على البصرة، ومحمد بن أبي بكر، الذي تربى في حجره لما تزوج أمه، على مصر^(٣) ، كما استعمل على، خثعم ومعيد ابني العباس^(٤) .

١٤- أما معاوية فقدم أهله في الولاية بشكل أكثر حذرا، إذ لم يول أحدهم مصرا كبيرا، واكتفى بأن أوطأ لهم الحجاز، فكان يولى أحدهم على الطائف أو مكة^(٥). وكان يتدرج بمن يوليه الإمارة من أقاربه، فيوليه أولا على الطائف، فإن أعجبه أدأه ولاء مكة، فإن أحسن جمع له معهما المدينة.

وشهد عهد معاوية إشراك أخ في عمل أخيه. فلقد استعمل معاوية، عبيد الله بن زياد على البصرة وخراسان، ثم أشرك أخاه عبد الرحمن في عمله بتوليته على خراسان.

بل اعتبر معاوية عدم استعمال الأب، إذا كان أميرا لابنه، قرينة على عدم الكفاءة. من ذلك أن زياد بن أبيه لم يستعمل ابنه عبيد الله . فقال معاوية لعبيد الله : « لو استعملك أبوك لاستعملتك ». وبعد فترة استعمله معاوية .

وعزل معاوية عامله الحرث بن عبدالله وولى أخاه زياد بن عبدالله مكانه . واستعمل معاوية، ابن خليفة سابق، هو: سعيد بن عثمان بن عفان، وولى إبنه وأبيه في آن واحد، وهما : عمراً بن العاص على مصر، وابنه عبدالله على الكوفة .

واستعمل زياد عامل معاوية القاضي عبدالله بن فضالة الليثي. ولما استقال عين

(١) رفيق العظيم، مرجع سابق، ص ٨٠١ .

(٢) ابن خلدون ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٨٩ .

(٣) انظر: ابن الأثير، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

(٤) انظر: ابن حزم، الفصل في مرجع سابق، ج ٤ ص ٣٦٩ .

(٥) انظر: عمر أبو النصر ، السياسة عند العرب، بيروت: مطابع طويرس، ١٩٤٩، ص ٩٨ .

أخاه عاصما مكانه، وبعد وفاة عاصم، عين مكانه صهره: زرارة بن أبي أوفى واستخلف الربيع بن زياد، ابنه عبدالله من بعده، فاستخلف الإبن خليل بن عبدالله الحنفى، فأقرهما زياد^(١). واستعمل معاوية شقيقه عتبة بن أبي سفيان على مصر^(٢) ولما حضرت عمرو الوفاة استخلف ابنه عبدالله على مصر، فأقره معاوية^(٣).

١٥- وولى عبدالله بن الزبير فى خلافته ابنه حمزة وأخاه مصعب على العراقيين ، كما ولى أخاه خالدًا على اليمن^(٤).

والقاعدة كما وضعها عمر أن تعيين الأقارب فى مناصب عامة ليس منكرا فى حد ذاته ولكن من الخيانة لله ، ورسوله، والمؤمنين، أن يستعمل الرجل عاملا لمجرد المودة أو القرابة^(٥) وكما يتعين عدم التمييز لصالح أقارب الأمير، يتعين عدم التمييز ضدهم.

خامساً: انفتحت الصفوة فى مجال التعيين فى المناصب العامة، على عناصر من خارجها، فعينت الكثير من التابعين. ومن نماذج ذلك:

١- استعمل عمر بن الخطاب، عمير بن سعد، وهو لم يشهد شيئاً من المشاهد مع رسول الله ، على دمشق وحمص^(٦).

٢- وولى عمر بن الخطاب القضاء لثلاثة من التابعين، هم : كعب بن سور على قضاء البصرة، وسلمان بن ربيعة الباهلى بالعراق والمدائن، وشريح بن الحارث الكندى على الكوفة، وظل قاضيا عليها ٧٥ سنة .

كما أسند عمر عدداً من الولايات للتابعى هرم بن حيان^(٧) واستعمل عمر ابا عبيد الثقفى على جيش، ولم تعلم له صحبه.

وأمر سلمان الفارسى زيد بن صوحان ولا صحبة له بأن يصلى بجيش فيه سلمان نفسه. وولى عثمان كعب بن سور القضاء، ولا صحبة له. ، وأمر عثمان حكيم بن جبلة العبدي، وهو تابعى على السند، ثم على البصرة^(٨).

٣- وكان الكاتب يوم القادسية فى جيش ضم سبعين بدرىا، تابعيا، هو: زياد بن أبى سفيان: كما كان الذى على القضاء والغنائم، تابعى من قبيلة باهله، أدنى العرب

(١) انظر ابن خلدون، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٨، ١٩، ص ٣٠ - ٢٨.

(٢) ابن قتيبة ، المعارف ، مرجع سابق، ٢٤٥.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧ ص ٤٩٥.

(٤) المحب الطبرى، مرجع سابق، ص ٨٢ - ٧٤.

(٥) رفيق العظيم، مرجع سابق، ص ٤٢٩.

(٦) انظر: الذهبى ، سير اعلام النبلاء ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٠٣ .

(٧) ابن قتيبة ، المعارف، مرجع سابق، ص ٤٢٠ - ٤٢٥ .

(٨) الذهبى ، سير اعلام النبلاء ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢٧ ، ص ٢٤٨ .

شرفا، وهو: عبدالرحمن بن ربيعة الباهلي^(١). وولى ابن عباس التابعي أبا الاسود الدؤلى على البصرة فأقره على بن أبى طالب عليها^(٢) وولى عبدالله بن الزبير، التابعى جابر بن الأسود على المدينة^(٣).

٤- بل إن عمر استعمل امرئ القيس بن عدى الذى أسلم فى عهده فور اسلامه على من أسلم من قضاة، يقول عوف: «ما رأيت رجلا لم يصل صلاة، أمر على جماعة من المسلمين قبله»^(٤).

٥- واستعمل معاوية قائدا يمنى الأصل هو: التابعى زياد بن الحارث الصدائى، على جيش بعثه إلى بلاد الروم، كما استعمل التابعى أمية بن خالد على فارس، واستعمل شر حبيل بن السمط على حمص وصحبته مختلف فيها^(٥).

سادسا: استعمل الصحابة عناصر من أولى الصحبة اليسيرة: فلقد استعمل أبو بكر وعمر وعثمان بعض مسلمة الفتح، ومنهم: يزيد بن أبى سفيان وأخوه معاوية واستعمل عمر الوليد بن عقبة، وله صحبة قليلة، ورواية يسيرة، على صدقات بنى تغلب ثم ولاء عثمان الكوفة، واستعمل عمر أبو الدرداء، وكان آخر أهل بيته اسلاما، على القضاء^(٦).

سابعا: استعملت الصفوة عناصر من الشباب من أبناء الصحابة والتابعين ومن نماذج ذلك:

١- تولية أبى بكر أنس بن مالك على البحرين وسنة عشرون سنة وذلك على حد قول ابن العريبي: تأسيا بالرسول فى عتاب بن أسيد، ولبيان أن الولايات والعزلات لها معان لا يعلمها كثير من الناس، وأنه لا يلزم استيفاء المشيخة حتى يأخذ الشاب واستعمل أبو بكر، عبدالله بن عامر، أمين سر فى الرسائل الحربية بينه وبين خالد بن الوليد فى حروب الردة وكان فى ميعة الشاب^(٧).

(١) ابن كثير البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٤١.

(٢) ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ص ٤٢٤.

(٣) ابن عبيد البر، الاستيعاب.....، مرجع سابق، ج ١ ص ٨٧.

(٤) ابن حجر، الاصابة.....، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٠-١٢١.

(٥) ابن الاثير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥١٤، ابن حجر، الاصابة.....، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٢.

(٦) بل من اللافت للنظر، أن أبا بكر استعمل يزيد بن أبى سفيان، من مسلمة الفتح، ضمن أربعة أمراء لغزو بلاد الروم هم بالإضافة ليزيد، أبو عبيدة بن الجراح أمين الأمة، وشر حبيل بن حسنة من السابقين إلى الإسلام من مهاجرة الحبشة، وعمر بن العاص، الذى أسلم قبل الفتح، ومع ذلك جعل أبو بكر الإمارة العامة ليزيد عليهم فيما لو اجتمعوا فى كيد، وقصر بذلك قاعدة ألا يتأمر على المهاجرين إلا واحد منهم على منصب الخليفة وحده دون المناصب الفرعية. ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣٩٢، ص ٤٠٥.

(٧) ابن العريبي، مرجع سابق، ص ٨٦ ص ٢٤٥-٢٤٦.

٢- واستعمل عمر شابا، توفي الرسول وهو فى السابعة من عمره، هو : السائب بن يزيد، على القضاء وظل فى منصبه حتى عهد عثمان، (١) .

٣- واستعمل أبو عبيدة بن الجراح، حبيب بن مسلمة الذى توفي الرسول وسنه اثنا عشر عاما، ثم عمل لعمر، ومعاوية. وتوفي وهو وال له (٢)

٤- واستعمل على على مكة، قثم بن العباس الذى توفي الرسول وهو دون العاشرة من العمر ، كما ولى على، المنذر بن الجارود من أبناء الصحابة. واستعمل معاوية على المدينة الشاب معاوية بن عتبة بن أبى سفيان، وعلى مصر معاوية بن حديج ' ولى الضحاك بن قيس وهو من صغار الصحابة على الكوفة، وقام بالخلافة بعده حتى قدم يزيد (٣) .

ثامنا : قبول الصحابة العمل تحت رئاسة أمراء من غير الصحابة. ومن نماذج ذلك:

قبول الصحابي رويغ بن ثابت العمل أميرا على برقة لمسلمة بن مخلد حتى وفاته (٤). وقبول الصحابي عمران بن حصين، ومن بعده عبدالله بن فضالة، العمل قاضيين لزياد، وقبول سمرة بن جندب العمل لزياد (٥). وعمل الصحابي الحكم بن عمرو الغفاري، اميرا لزياد على خراسان (٦).

وكان زياد يولى عمرو بن حريث، من الصحابة، على الكوفة (٧) وعمل الصحابي عمران بن حصين قاضيا لعبيد الله بن زياد وجايبا لزياد. وقبل الصحابي أبو بكره العمل أميرا للحجاج بن يوسف على سجستان (٨).

وأرسى الصحابي ابو أيوب خالد بن زيد قاعدة هامة فى هذا المجال، وهى قاعدة «ما على من استعمل على» (٩)

(١) الذهبى، سير اعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٩١.

(٢) رفيق العظيم، مرجع سابق، ص ٨٢٤.

(٣) الذهبى، سير اعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٦١، ص ٢٧٦، ص ٢٩٢.

(٤) الذهبى، سير...، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٦.

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٨، ص ٩٩-١٠٠.

(٦) المرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٠.

(٧) انظر: ابن العربى، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٨) ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ص ٢٧٤، ص ٢٨٩.

(٩) ومعناها: انه لما تخلف عن الفز سنة لاستعمال شاب على الجيش، عاد فأسف على ذلك وقرر أنه لا بأس من العمل تحت إمرة أى أمير والتزم بذلك، فعمل أميرا على البصرة وعلى المدينة، ولكنه لم يشهد معه صفين، وشارك معه فى حرب الخوارج، وغزا فى زمن معاوية تحت إمرة يزيد بن معاوية. أكد المثني بن حارثة هذه القاعدة، بقوله لجرير بن عبدالله : «إن زعمت أنك رجل من أصحاب محمد، لا يلى عليك الأمر إلا من كان مثلك، فإن أمير المؤمنين عمر قد ولى أبا عبيد بن مسعود الثقفى، على سادات المهاجرين والأنصار ولما حضرته الوفاة ولانى مكانه، انظر الواقدي، فتوح الاسلام...، مرجع سابق، ص ١١

تاسعاً: ولم يستبعد القائمون بالأمر من الصفوة استعمال من عملوا لغيرهم. ومن نماذج ذلك استعمال أبي بكر وعمر وعثمان لعبد الله بن عامر^(١). واستعمال الشيخين العلاء بن الحضرمي حتى وفاته، واستعمال الخلفاء بدءاً من عمر شريحاً على القضاء خمسا وسبعين سنة، واستعمال أربعة من الخلفاء [أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية] عمرو بن العاص، واستبقاء عثمان الكثيرين ممن أسندت إليهم أعمال في عهد عمر^(٢).

ويبقى حذيفة بن اليمان على المدائن منذ ولاء عمر، إلى أن مات، بعيد مقتل عثمان. وأقر عمر عياض بن غنم، وهو من كبار الصحابة، على الشام عامين، حتى أدركه الموت^(٣) كما أقر الفاروق، يزيدا وكان واليا لأبي بكر، حتى مات، فولى معاوية، فأقره عثمان، وجمع له الشام^(٤). واستعمل عمر، أبا هريرة على البحرين، واستعمله معاوية على المدينة^(٥).

عاشراً: وراعت الصفوة السعى الى تحقيق التوافق عبر التنوع في أنماط تعيين الولاة:

١- فلم يستقل الخليفة باختيار عماله. وكان عمر يطيل التشاور والتحري قبل أن يعين العامل. ويطلب من الصحابة ترشيح أمير، «إذا كان في القوم، ولم يكن أميرهم كان كائنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كائنه واحد منهم»، أي: أمير يجمع بين قوة الشخصية والهيبة، وروح المبادرة، والمشاركة الإيجابية وهو في الصف، ويتحلى بالتواضع والتشاور مع رفاقه، ويوأم نفسه مع متطلبات الإمارة حالة إسنادها إليه^(٦). وكان عمر يقر من يرشحه له أهل الحل والعقد لتولي الأمر، كإقراره الربيع بن زياد الحارثي^(٧). بل نقل عمر بمشورة أهل الشورى، عثمان بن أبي العاص من العمل على الطائف إلى البحرين^(٨).

٢- وسمحت الصفوة للولاة الفرعيين، بترتيب علاقة السلطة فيما بينهم، حسب متطلبات الموقف، ومن نماذج ذلك أنه لما قُتل الأسود العنسي تشاور عمال الرسول باليمن فيما بينهم، ولوا على أنفسهم بأنفسهم، وبصورة ذاتية، أميراً من بينهم، هو

(١) ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ٨٦.

(٢) عمر الشريف، نظام الحكم والادارة في الدولة الاسلامية، القاهرة: مطبعة المدني ، ١٩٨٢، ص ٢٧٨، الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٦٢.

(٣) ابن الجوزي ، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٨٩.

(٤) ابن سعد، مرجع سابق ، ج ٧ ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٥) الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٩.

(٦) عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الاسلام، القاهرة: دار آفاق الفد، ١٩٨٠، ص ٦٥ - ٧٢.

(٧) صابر البرديسي، القيادة الإدارية في الاسلام، القاهرة: مجمع البحوث الاسلامية، ١٩٨٩ ص ١٢٢ .

(٨) ابن سعد، مرجع سابق ، ج ٧ ص ٥٠٩.

معاذ بن جبل (١) ولما توفي النعمان بن مقرن ورحى القتال دائرة، كتم المسلمون خبر وفاته وولوا على أنفسهم حذيفة بن اليمان (٢).

٢- وسن أبو بكر، في أرض الفتح، أن يكون كل قائد للجيش أميرا على البلاد التي يفتحها، وهو الذي يعين مختلف العمال لكل شأن من الشؤون فيها. واستقامت القاعدة على تولى الأمراء الفرعيين ترشيح عمالهم بما فيهم القضاة، ثم يعقد رأس الدولة الولاية لمن يتم اختيارهم (٣).

٤- وخولت الصفوة للأمراء أن يعينوا خلفا لهم عند الخروج من محلهم أو توقعهم الموت، وكان من التقاليد المستقرة ألا يخلو منصب الولاية الفرعية:

أ - ومن نماذج استخلاف الأمير خليفة له عند الغياب عن عمله في مهمة مؤقتة استخلاف الصديق، سنان الضمري على المدينة، لما خرج إلى ذي القصة، على رأس جيش معتمدا قيادة الجهاد ضد المرتدين بنفسه (٤)، واستخلاف أبي موسى الأشعري، زياد بن أبيه على الكوفة لما استدعاه عمر، ثم استخلاف زياد بدوره، لما استدعاه عمر، عمران بن حصين (٥).

ب - ومن نماذج استخلاف الأمير خليفة له عند وفاته، استخلاف أبي عبيدة بن الجراح عند احتضاره، عياض بن غنم من بعده، واستخلاف يزيد بن أبي سفيان، أخاه معاوية على عمله لما أحس بدنو أجله لإصابته في طاعون عمواس، واستخلاف عمرو بن العاص ابنه على مصر من بعده (٦)، واستخلاف زياد بن أبيه عند موته، عبدالله بن خالد بن أبيه على الكوفة، وعبدالله بن عمر بن غيلان على البصرة (٧).

٥- وفي ذات الوقت سلمت الصفوة أحيانا بحق أهل الحل والعقد في المحليات في أن يولوا أميرا على محلهم بأنفسهم مباشرة. ومن نماذج ذلك:

أ - إخراج أهل الكوفة سعيد بن العاص عامل عثمان عليهم، واختيارهم أبا موسى الأشعري للحلول مكانه، وإقرار عثمان ذلك لما أبلغوه بأن هذه هي إرادتهم.

ب - وبالمثل أقر الإمام على، أبا موسى الأشعري، على الكوفة تلبية لإرادة أهلها (٨) واستجاب الإمام على لإرادة اليمانية أن يكون المحكم منهم، وهو: أبو موسى

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٦ ص ٢١١.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٧٦.

(٣) عمر الشريف، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١.

(٥) عمر أبو النصر، السياسة عند العرب، مرجع سابق، ص ٤٠-٤١.

(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢.

(٧) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠.

(٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠٨، ابن العماد، مرجع سابق، ص ٤٠.

الاشعري^(١). ولما اصطلح أهل المدينة أيام عليّ، على الأسود بن أبي البحتري، وهو من مسلمة الفتح، أميراً عليهم، أجازته الإمام على^(٢).

٦- وجرى التقليد عند خلو منصب الخلافة أن يقيم أهل النواحي واليا عليهم باختيارهم^(٣).

٧- وراعت الصفة مقتضيات التوازن بين القوى السياسية، وتوسيع نطاق المشاركة السياسية، وذلك باختيار العمال الولاة من قبائل شتى^(٤).

حادى عشر حرصت الصفة على دعم الأنساق المجتمعية الأدنى، وعلى المراعاة المطلقة لعامل القرابة فى تلك الأنساق.

وعلى النقيض مما زعمه البعض، وبدون روية، من أن الإسلام استهدف القضاء على القبيلة، فإن ذلك مناقض لسنة الله فى الخلق، حيث جعل الله الناس بالطبيعة شعوباً وقبائل. وبذا فإن المسلمين إهتموا فى الفترة محل البحث، بدعم تلك الأنساق المجتمعية

(١) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ٢ ص ٢٨٢.

(٢) ابن عبد البر، الإستيعاب مرجع سابق، ج ١ ص ٨٨ - ٨٩.

(٣) فلقد بايع أهل خراسان عند وفاة معاوية بن يزيد، سلم بن زياد، إلى أن يتولى على الناس خليفة واعتبر عبيد الله بن زياد، عامل معاوية بن يزيد على البصرة، نفسه غير قائم بالأمر باستقالة الخليفة. وقال لأهل الحل والعقد فى البصرة: انظروا رجلاً ترضونه، يقوم بأمركم، ويجاهد عنكم وينصف مظلومكم، من ظالمكم». فقال أشرف البصرة: ما نعلم ذلك الرجل غيرك. وأنت أحق من قام على أمرنا، حتى يجتمع الناس على خليفة». فقال عبيد الله: أما لو استعملتم غيرى لسمعت وأطعت. ومرة أخرى، لم يعتبر عبيد الله بن زياد، الذى كان أصلاً أميراً على البصرة، والكوفة، مبايعة أهل الحل والعقد فى البصرة، كافية لبقائه أميراً على الكوفة أيضاً. فبعث إلى عامله على الكوفة: عمرو بن حريث الخزاعى، بنياً استقالة الخليفة، وبما قرره أهل البصرة. فأتخذ أشرف الكوفة قرارهم بعزل عامل ابن زياد، وعدم إقرار إمارة لابن زياد عليهم. وأصلق الأشراف على تأمير عمر بن سعد بن أبى وقاص عليهم، إلى أن يتم اختيار خليفة. وفى هذه المرة، تأكدت أصالة حق الشعب فى تأمير أمرائه على نحو أوسع قاعدة، إذ اضطر أشرف الكوفة إلى نقض قرارهم الخاص بتأمير عمر بن سعد، أمام مظاهرة نسائية، تصدرتها نساء كهلن، والأنصار، وربيعة، ضد تأميره. وقيلوا ولاية عبد الله بن مطيع الذى استعمله عبد الله بن الزبير عليهم. وعاد أهل البصرة إلى التشاور فيما بينهم. واجتمعت كلمتهم على تولية عبد الله بن الحارث أمر صلاتهم وفيئهم. وكتبوا إلى عبد الله بن الزبير: «إنا قد رضينا به أميراً» فأقره عليهم، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧٨ ص ٢٥٧، والمسعودى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠ - ٢١، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٠٠ - ١٠١.

(٤) ومن الأدلة على ذلك، على صعيد مناصب الإدارة العليا، أنه لم يكن من بين الأمراء الأحد عشر الذين عقد لهم الصديق أبو بكر الولاية لمحاربة المرتدين غير خمسة من قريش فقط، وأما الباقيون فكانوا من قبائل شتى. كما أبقى الصحابة على الأنساق المجتمعية القرية، فأمر أبو بكر، ثابت بن قيس، على الأنصار الذين كانوا بجيش خالد بن الوليد فى حرب الردة، مع جعل الرئاسة العليا لخالد. ومن بين أحد عشر شخصاً، توفى عمر، وهم عمال له على الأقاليم، كان ثلاثة فقط من قريش، ومثلهم من ثقيف، وواحد حليف لقريش، واثنان من أصل معنى، أحدهما من الأنصار، والثانى من اليمن، وواحد من كنانة، وواحد من خزاعة: الذهبى، تاريخ الإسلام مرجع سابق، ج ٢ ص ٥١. رقيق العقم، مرجع سابق، ص ٤٠ - ٤١.

كل الإهتمام. ولم يرغبوا فى إقامة دولة قوية فحسب، بل أرادوا دولة ترتكن على بنيان مجتمعى بالغ القوة والتماسك.^(١)

ولأهمية هذه النقطة، قد يلزم الإلحاح عليها ببعض التفصيل، من العهد النبوى. وفى ذلك يقول ابن شبه مبيناً كيف حافظت الصفوة على الأنساق المجتمعية، ودعمت الجوانب الإيجابية لها فى عهد النبى: "إن المهاجرين لما نزلوا المدينة، نزلوا فى دار واحدة". وميز ابن شبه، بين أحياء ثلاثة عشر بطناً من المهاجرين فى المدينة (٢).

ومع حرص الرسول على إحلال رابطة الأمة، محل القبيلة، كنسق أعلى، فإن الملاحظ أن دستور المدينة الذى نظم به الرسول العلاقات داخل مجتمع يثرب، وبين ذلك المجتمع والعالم الخارجى، أكد بالحاح حرصه على الإبقاء على الوظيفة الإجتماعية لشتى الأنساق المجتمعية، بدليل أن ذلك الدستور نص على أنه كتاب رسول الله بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، وهم أمة واحدة من دون الناس،

ومع ذلك، فقد نص الدستور على إرث المجتمع الجديد لمجتمع ما قبل الإسلام، ونص بالتفصيل على أن المهاجرين من قريش، وبنى عوف، وبنى ساعدة وبنى جشم، وبنى النجار، وبنى النبيت، وبنى الأوس، كل عشيرة منها على ربعتها، يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف بالقسط بين المؤمنين، أى تتضامن كل طائفة فى سداد الديات والفداء المتعلق بالمتنمين إليها.

ولم يشر الدستور، إلى المسلمين وحدهم، بطناً بطناً، بل فعل ذلك أيضاً مع بطون اليهود فذكر عشرة منهم بالإسم، ونص على أن بطانتهم كأنفسهم^(٣). وانضم يهود بنى قريظة، وبنى قينقاع، إنضماماً لاحقاً. ولا يخفى أن ذكر كل عشيرة على حدة من باب التأليف وإرضاء الكبرياء، وإرساء حدود المسئولية الذاتية^(٤).

وحافظت الصفوة بعد وفاة النبى ﷺ على هذه المبادئ الإرشادية الهامة. وراعوا فى التخطيط العمرانى فى الأمصار، أن تتجمع كل قبيلة فى حى خاص بها، وأن يكون

(١) وفى ذلك يؤكد ابن حزم: أن الله جعل تعارف الناس بأنسابهم غرضاً، له سبحانه، فى خلقه إياهم شعوباً وقبائل. وبذا فإن علم النسب علم رفيع، لأنه وسيلة هذا التعارف، وثمة جانب من هذا العلم، لا يسوغ لأحد جهلة، يشمل: معرفة النسب المحرم للزواج، وكل ما يتصل برحم يوجب ميراثاً أو يلزم صلة. وبذا كان عمر بن الخطاب، يكثر من تذكير الناس أن تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم. وكان الخلفاء الأربعة الأول، من أعلم الناس بالأنساب وأمر رسول الله ﷺ حسان بن ثابت أن يأخذ ما يحتاج إليه من علم الأنساب فى شعره عن الصديق أبى بكر. ولو لا علم عمر وعثمان بالنسب وحرصهم على دعم علاقاته، لما دونا الديوان حين فرضا الإعطيات حسب القبائل. انظر: مسند أحمد، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٧٤. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، مرجع سابق، ص ١-٧.

(٢) ابن شبه، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦٠-٢٦٨.

(٣) د. حميد الله، مجموعة أزيقائع السياسية، مرجع سابق، ص ٢٩-٤٧.

(٤) عبد السميع الهراوى، مرجع سابق، ص ٦٣، ص ١٤٩ - ١٥٠.

لكل منها مسجد خاص بها، بجانب المسجد الجامع وحرصت الصفوة على الحفاظ على هذا التقليد في تجمعاتهم في المناطق المفتوحة^(١).

ولما مات عمر بن الخطاب، حرص في وصيته لابنه على دعم مسئوليات العلاقات القرابية، حيث أمر ابنه أن يسدد الدين الذي عليه من مال آل عمر، وإلا فليسأل في بني عدى، فإن لم يف فليسأل في قريش ولا يعدهم إلى غيرهم^(٢).

٣ - مراعاة عامل القرابة في ولاية المحليات: ثمة شواهد كثيرة، على مراعاة الصفوة في الفترة محل البحث، لعامل القرابة في النسب في اختيار قادة الأنساق المجتمعية الأدنى، من مستوى الشعب على نحو يشكل قاعدة عامة مطردة. ومن هذه الشواهد:

أ - صنيع الصديق أبو بكر لما كانت تأتيه طوائف العرب المتطوعين للإنضمام إلى قوات الفتح الإسلامي. إذ كان يستعمل على كل طائفة الرجل منهم، ويعطيه راية قومه ثم يخيره في الإنضمام تحت لواء من يحب من أمراء الجيش الرئيسيين^(٣). وكان لكل أبناء قبيلة في الجيش الإسلامي راية خاصة بها وعريف منها.

واطردت من عهد النبي ﷺ عادة تعيين نقيب على قوم، وعرفاء يسند إليهم القيام بأمر قومهم، والتنقيب عن مصالحهم فيها. ويكون النقيب شاهد قومه وضمينهم فيها. ويرفع هو والعرفاء رأى أتباعه؛ ويفصحون عن مصالحهم لدى الأمير. ورغم أنه قد حدث، كاستثناء، أن عينت الصفوة، أحياناً، في مناصب الإدارة التنفيذية المحلية في قبائل العرب التي دانت للإسلام أناساً من أهل المدينة أو من قادة الجيوش الإسلامية، فإن القاعدة تمثلت في شغل تلك المناصب بالثقة من أبناء تلك القبائل. وكان الأمير، في الغالب، يختار من خيار أبناء الشعب الذي يتولى أمره^(٤).

ب - بل نفذ عمر بن الخطاب وعد رسول ﷺ لخالد بن سعيد بن العاص بجمع أشقات قبيلته له وتأميره عليهم وقام الفاروق بجمع أوزاع القبائل المتفرقين تحت إمرة واحد من بني جلدتهم. من ذلك، جمعه أبناء بجيلة، وكانوا متفرقين لجريز بن عبدالله وتوليته عليهم، وندبهم للجهاد تحت إمرته في العراق^(٥).

(١) انظر: خليفة، مرجع سابق، ص ١٧٨ - ٢١١.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة مرجع سابق، ج ١ ص ١١٠.

(٣) المحب الطبري، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٤) عبد السميع الهراوي، مرجع سابق، ص ١٤٩، ص ٢٦٦ - ٢٦٨.

(٥) ولعله مما يؤكد التزام الصفوة بمراعاة العامل القراي، بكل دقة، في إمارة هذه الأنساق المجتمعية، أنه رغم أن عرفة بن هرة، واحد من قادة جيوش الصديق التي وأدت حركة الردة، فإن قبيلة بجيلة إعتزضت على تولية عمر بن الخطاب له أميراً عليهم، لكونه أزيقاً بهم. ويحقق عمر في ذلك، ويتثبت منهم. ومن عرفة نفسه أنه ليس بجيلي الأصل. فبعزله عنهم، ويولى عليهم من اختاروه. وهو: جريز بن عبد الله. ابن خلون، مرجع سابق ج ١ ص ١٤١، ص ٢٢٥ - ٢٦٧ ص ٨٩٢، ج ٢ ص ٢٧.

جـ - وكان رؤساء الأرباع في الأمصار، يختارون على أساس قبلي، واطرد هذا التقليد بالنسبة لغير المسلمين أيضاً، في المناطق المفتوحة. وراعى المسلمون في تلك المناطق ترك الإدارة المحلية عامة، والشؤون المالية خاصة، تستأنف أعمالها بموظفيها المحليين الذين كانوا يتولونها قبل الفتح، لأنهم أدرى بسير العمل فيها، وأقدر على الإتصال بسواد الشعب بلغتهم. ونيط برؤساء القبائل، في الغالب، معظم الشؤون المحلية^(١).

وقسم عمرو بن العاص، مصر إلى كور {أقاليم}، وأقام على كل منها حاكماً قبطياً من بنى جلدته، له اختصاصات معينة، ينظر في قضاياهم، ويحكم فيهم بمقتضى شعائهم ويتولى جباية الخراج وضبط حساباته، ولذا، كانت السمة البارزة للإدارة في المناطق المفتوحة هي غلبة العنصر غير العربى، واللغة غير العربية، خاصة في البداية، بل طيلة هذا البحث بوجه عام^(٢).

ولم يقتصر هذا التقليد على مصر. فهذا عمير بن سعد، عامل عمر على حمص، يقول لعمر وقد جاءه وليس معه درهم واحد: "جمعت صلحاء أهل ولايتى، فوليتهم جباية فيئهم حتى إذا جمعوه وضعته مواضعه، ولو أنك نالك منه شئ لأتيتك به"^(٣).

٤ - الصفوة وتطبيق القواعد العرفية المشروعة:

استندت الصفوة على مجموعة من القواعد العرفية في السعى إلى تحقيق التوافق غير المتعارض مع الشريعة، في سياسة التعيين في المناصب العامة، في هذه الأنساق المجتمعية، ومن أبرز القواعد العرفية التى استندوا عليها:

أ - عدم إسناد عمل عام إلا لشخص واحد، يراعون فيه أن يكون معروفاً لمن يستعمل عليهم، حرّاً بأن يكون نظاماً لهم، به يؤخذ من قومه ما أوجب الله على من ولى عليهم، وبه يحصلون هم على ما فرضه الله لهم^(٤).

ب - تولية أهل البيوتات والأشراف: وهو تقليد يعود إلى عهد أبى بكر الذى أوصى عكرمة لما بعثه إلى عمان، مؤكداً على المسؤولية العامة للأشراف «لاتؤمنن شريفاً دون أن يكفل أهله، ولا تكلفن ضعيفاً أكثر من نفسه»^(٥).

(١) عبد السميع الهراوى ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ - ٢٦٩.

(٢) ابن اسحق الأموى ، الفتوح في مصر والشام ، القاهرة: طبعة حجر، ١٢٧٥ هـ، ص ٧٧.

(٣) قطب إبراهيم، السياسة المالية لعمر بن الخطاب ، القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٨٢، ص ١٦٦.

(٤) محمد بن إدريس الشافعى ، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: البابى الحلبي، ١٣٠٩ هـ ، ابن حجر الإصباية، مرجع سابق ج ١ ص ٢١.

(٥) وقال ابن عباس للحسن لما بايعه أهل الكوفة بعد أبيه: «استعمل أهل البيوتات والشرف، تستصلح بهم عشائهم حتى تكون الجماعة، فإن بعض ما يكره الناس، مالم يتعد الحق، وكانت عواقبه تؤدى إلى ظهور العدل وعز الدين، خير من كثير مما يحبون إذا دانت عواقبه تؤدى إلى ظهور جور، وهن الدين. ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ١ ص ٩ - ١٧، ج ٢ ص ١٠٩.

ج - أما الأساس الثالث فهو تسويد الكبير: وفي ذلك أوصى الصحابي، قيس بن عاصم بن سنان، أبناءه لما حضره الموت: «يا بني سودوا عليكم أكبركم، فإن القوم إذا سودوا عليهم أكابرهم خلفوا أباهم، وإذا سودوا أصغرهم أزرى بهم ذلك عند أكفائهم»^٥ - القواعد الشرعية في التولية والعزل في المناصب الفرعية التي تمثل دور الصفة في تبليغها عن رسول الله ﷺ: وهي قواعد ذات أهمية محورية، خاصة وأن يد ولي الأمر تخضع لقيود في اختيار القيادات، على نحو يزداد بروزاً، كلما ازداد النسق المجتمعي دنواً، ومن أبرزها:

أ - تقديم الشارع النص الموجه للتجمعات الصغيرة إلى تأمير أفضل العناصر من بين صفوفها، على نفسها. من ذلك: أمر رسول الله ﷺ: «ليؤمكم خياركم، فإنهم قدمكم إلى الجنة، ولا تقدموا بين أيديكم إلا خياركم»^(١)

ب - وفي ذات الوقت، حذر الرسول بشكل صارم، من إمارة رجل لقوم، هم لإمامته كارهون، لأن الثقة والتراضي أدعى للتفاهم والإخلاص والتناصح. وهذا المبدأ واجب بدءاً بإمامة الصلاة، ومن باب أولى، في الولايات العامة^(٢).

ج - واهتم الشارع بوجود أمير حتى في الإجتماع العارض، والسفر، والتواجد بعيداً عن التجمعات السكنية، ما دام عدد الأفراد قد بلغ ثلاثة أشخاص فصاعداً. وفرض عليهم تأمير واحد منهم^(٣) على أن يكون أفضلهم، في اعتقادهم^(٤).

ثاني عشر: التقاليد السياسية المرافقة للتولية:

من الأسباب المهمة التي أخذت بها الصفة في تحقيق التوافق المجتمعي، الموافق لأحكام الشريعة، في تعيين شاغلي المناصب العامة الأدنى من الخليفة، الأخذ بتقليد ذي أبعاد ثلاثة: التكثيف لمن يراد تأميره، والعهد، والوصية. على التفصيل الآتي:

١ - التكثيف: ويراد به حصر ثروة من يراد تأميره قبل بدء ولايته، وهو إجراء غايته وضع الوظيفة العامة في وضعها الصحيح، بحيث تكون بمثابة تكليف ثقيل ومسؤولية، وليست مثاراً لأطماع، وتيسير إبراء ذمة العامل، خاصة أمام تقولات العامة غير القائمة

(١) وأوضح ابن قتيبة، اهتمام الشارع بوضع ضوابط حاسمة لحسن اختيار القيادات المحيطة، كخطوة لا محيص عنها لإفراز قيادات صالحة في الانساق الأعلى حتى مستوى الخليفة، وقال: «أراد النبي، حسن اختيار أئمة المساجد في القبائل والحال، واشترط عليهم أن لا يقدموا إلا الخير، في حين أمر بالصلاة خلف كل بر وقاجر، مريداً به السلطان الذي يجمع الناس ويؤمهم في الجمع والأعياد» وهو رأي يبين منه بجلاء، ارتباط نظام الخلافة باستقامة أنساقه الدنيا، وأنه ليس مجرد شخص صالح، أو طالح، على رأس النظام، وإنما هو صلاح القادة بدءاً من الانساق المجتمعية الدنيا، وفيها هي بالدرجة الأولى. انظر: ابن قتيبة، تأويل ... مرجع سابق، ص ١٥٤.

(٢) عبد السميع الهراوي، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٣) ابن كثير، تفسير ... مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٢.

(٤) انظر: د. أحمد أبو سن، الإدارة في الإسلام، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٨٤، ص ٨٢ - ٨٣.

على التخصيص والتثبت، وتأمين أساس موضوعي للمشاركة السياسية.

٢- كتابة عهد لمن يتم تأميمه: فكان عاقد الإمارة يحرر عهداً مكتوباً لكل عامل يوليه، ويشهد عليه لفيماً من أهل الحل والعقد، ويضمنه أهم الإختصاصات المنوطة بالوالي، والقواعد العامة لأدائها، وكان هذا العهد يمهر بختم العاقد، ويعلن مضمونه في المسجد الجامع، ويقرأ على ملا من الناس في مجلس العقد، وفي مقر عمل العامل.

٣- الوصية: وهي تعليمات شفوية يوجهها عاقد الولاية، لمن أمره، بعد تسليمه العهد، وفيما يلي بعض نماذج لعهود التعيين، وأخرى للوصية المقترنة بالعهد، لإبراز كيف كانت أداة لتأليف النفوس بين الوالي ورعيته، مع الإلتزام بالشرعية.

أ - نماذج العهود: نسوق خمسة نماذج:

أولها: عهد أبي بكر، للعلاء بن الحضرمي، وجاء فيه: « إني وجدتك من عمال رسول الله فرأيت أن أوليك ما كان رسول الله ولاك، فعليك بتقوى الله^(١)».

وثانيها: عهد الصديق، لعمر بن العاص، لما بعثه إلى الشام، وجاء فيه: « عليك بتقوى الله، والإكتفاء من الناس بعلانيتهم، وأصلح نفسك حتى تصلح لك رعيتك، ولا تقطع الأمور نون مشورة أصحابك، ولا تخالفهم، واجعل كل قبيلة على حدتها ومنزلتها^(٢)».

والنموذج الثالث: قول عمر في عهده لمعاوية: «إذا تقدم إليك الخصمان، فعليك بالبيئة العادلة واليمين القاطعة، وأدن الضعيف حتى يشتد قلبه وينبسط لسانه، وتعاهد الغريب، فإنك إن لم تتعاهده ترك حقه ورجع إلى أهله، فربما ضيع حقه من لم يرفع به رأسه. وعليك بالصلح بين الناس، ما لم يستتب لك فصل القضاء^(٣)».

وتمثلت الشروط الثابتة في عهود التعيين التي حررها عمر لكافة عماله في النص على: « إني لم أستعملك على دماء المسلمين، ولا على أعراضهم، ولا على أبشارهم، ولكن استعملتك لتقيم الصلاة فيهم، وتقسم فيئهم بينهم، وتحكم بينهم بالعدل، فالتزم. أربعاً: لا تركب البراذين، ولا تلبس الرقيق، ولا تاكل النقي، ولا تتخذ بواباً^(٤)».

والنموذج الرابع: ولعله من أشمل وأخطر ما حررته الصفوة من عهود للعمال العموميين في رسم الأسس المحورية للتكافل السياسي المفضى إلى التوافق، هو ذلك العهد الذي كتبه الإمام على، للأشتر النخعي، لما ولاه على مصر، والذي يعد بمثابة بيان سياسي مفصل، تضمن ثمانية خطوط عريضة:

(١) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٦١.

(٢) الكاندملوى، مرجع سابق، ج ٢٣ ص ١٠٤-١٠٥.

(٣) د. حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص ٣٢٠.

(٤) ابن قتيبة، عين الأخبار، مرجع سابق، ج ١ ص ٥٢.

أولها : التوصية بتلمس الوسطية ورضا الرعية. وثانيها: موالاة العامة على حساب الخاصة.

وثالثها: استبعاد استعمال من يطلب معائب الناس، «فإن للناس عيوباً، والوالى أحق من يسترها».

ورابعها : آداب الحاشية: « لا يجب إدخال بخيل، ولا جبان، ولا حريص، فى المشورة، ويجب عدم العجلة فى تصديق السعاة، ومراعاة أن العامة تحتاج إلى معاملة خاصة، قوامها الإحسان وليس العدل، وتحتاج إلى عدم الإحتجاب عنها، أما الخاصة فلا بد من العدل فى مواجهتهم لفظهم عن حب الأثرة.

وخامسها، أن على الوالى أن يعود نفسه على العدل». «فإن فعل الوالى فعلاً ظنت الرعية فيه حيفاً، فليظهر لهم ويبين عذره. وعليه ألا يدفع صلحاً لله فيه رضا حتى إن دعاه إليه عدوه، وليحذر الدماء وسفكها فهى رأس الأمر، وأول ما يحكم الله فيه بين العباد». وأوصى على الوالى أن إياك أن «تمن على رعييتك بإحسانك، أو أن تعدهم فتتبع موعدك بخلفك»

وسادسها، تحديد مهام المنصب وضوابط الأداء: جاء فى العهد محل البحث: « ولبتك مصر، جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها، فليكن نظرك فى عمارة الأرض أبلغ من نظرك فى استجلاب الخراج، فمن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً، واعلم أن الناس صنفان: أخ لك فى الدين ونظير لك فى الخلق، ومن ظلم عباد الله خصمه الله. وقرة عين الولاة استقامة العدل فى البلاد، وظهور مودة الرعية. ورد ما يجابهك من خطوب إلى الله ورسوله بالأخذ بمحكم كتاب الله وسنة رسوله الجامعة غير المفرقة».

وسابعها، التوصية فى اختيار العمال المساعدين، « بأن يختار الوالى الأكفاء المخلصين ويسبغ عليهم الأرزاق، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وعزلهم عن تناول ما تحت أيديهم . وعليه أن يتفقد أعمالهم، ويبت العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم.

وأخرها، مراعاة مزيد من التدقيق فى اختيار القضاة: فلقد خص على مسألة اختيار عامله على قضائه بشيء من التفصيل. فأمره أن: « اختر للحكم بين الناس، أفضل رعييتك فى نفسك، ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى فى الزلة، ولا يحصر من الفىء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه، أوقفهم فى الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصرهم على كشف الأمور، وأصرهم عند اتضاح الحكم. لا يزهيه إطراء،

ولا يستميله إغراء. وأفصح له في البذل ما تزيل به حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك، ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك»^(١).

وخامس هذه النماذج، عهد يوضح استقرار هذه التقاليد بعد عهد الخلفاء الأربعة الأول، وهو العهد الذي كتبه معاوية لعبيد الله بن زياد لما ولاه، والذي جاء به: « لا تؤثرن علي رضا الله شيئاً ، وإن أعطيت عهداً فأنوف به ولا يخرجن منك أمر حتي تتعقله وإذا لقيت عدوك فكبر أكبر من معك ، ولا تطمعن أحد في غير حقه ، ولا تؤس أحدًا من حق هو له »^(٢)

ب - الوصية المرافقة لعهد التعيين :لها نوعان: الوصية الموجهة للوالي ، والوصية الموجهة إلى الشعب

ومن نماذج الوصية الموجهة إلى الوالي : نشير إلي نماذج ثلاثة :

أولها، وصية عمر لسعد بن أبي وقاص ، وجاء فيها : « إعلم أنه ليس بين الله وبين أحد نسب إلا الطاعة » فالزم طاعة الله واجتنب معاصيه ، وليكن حامدك وذامك في الحق سواء. ولا تزهد في التحبب إلي الناس ، فإن النبيين سألوا محبتهم. واعتبر منزلتك عند الله بمنزلتك عند الناس ، ممن يشرع معك في أمرك »^(٣) .

والثاني : وصية مروان بن الحكم لابنه عبد العزيز لما عينه علي مصر، وجاء بها :« عمهم بإحسانك يكونوا كلهم بنو أبيك. وأوقع إلي كل رئيس منهم أنه خاصتك دون غيره يكن عينا لك علي غيره ، وينقاد قومه لك

والأخير، وصية مروان ، لابنه بشر ، لما ولاه علي البصرة أن « لا يجعل علي بابه سترأ ، ولا حجابا، وأن يدخل الناس عليه بلا استئذان»^(٤).

أما عن الوصية المقترنة بالعهد الموجهة إلى الشعب، فمن نماذجها: ما جاء في كتاب أرفقه عمر بعده إلى حذيفة بن اليمان لما ولاه على المدائن، موجهًا إلى أهلها جاء فيه:« إنني قد بعثت إليكم حذيفة، من نجباء أصحاب رسول الله ، فاسمعوا له وأطيعوا. وأعطوه ماسأله » وكان عمر يكتب لغيره، « بعثت إليكم فلانا وأمرته بكذا وكذا»^(٥).

وأرفق عمر، بعده إلى عبد الله بن مسعود، وعمار بن ياسر، كتاباً إلى أهل الكوفة جاء به: « أثرتكم بعبد الله بن مسعود، وعمار بن ياسر، على نفسي، وهما من نجباء

(١) راجع نص هذا العهد في: علي بن أبي طالب، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٩٩-٦١٦، انظر أيضاً : أحمد عبد العزيز المبارك، نظام القضاء في الإسلام، ضمن بحوث: مؤتمر الفقه الإسلامي ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٩٨٤ ، ص ٢٢٢.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق ، ج ٣ ص ٣٢.

(٣) الكاند فلوى ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١١.

(٤) عمر أبو النصر، الحاج بن يوسف ، بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٣٨ ص ٤٤.

(٥) انظر: ابن الأثير، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٩٨.

أصحاب محمد، وجعلت الأول على بيت مالكم، والثاني أميراً عليكم»^(١).
وكتب عمر لأهل البصرة، لدى تأميره أبا موسى الأشعري عليهم: « بعثت لكم أبا موسى أميراً ليأخذ لضعيفكم من قويمكم. وليقاتل بكم عدوكم، وليحص لكم فياكم، ثم ليقسمه بينكم»^(٢).
هذه هي أهم الملامح المتعلقة بصيغة التوافق في مجال نصب الولاة. فماذا عن قواعد إنهاء خدمتهم؟

المطلب الثاني

صيغة التوافق في الاستبعاد والعزل وانتهاء الخدمة

لم يكن اهتمام الصفوة بالتوافق عبر أنماط وطرائق الاستبعاد، والعزل، وانتهاء الخدمة العامة، بأقل مما سبق إيضاحه من اهتمامها بالتوافق في مجال نصب الولاة. فلنسق، على سبيل المثال، لا الحصر، ما يقيم الدليل على ذلك.

أولاً: الصفوة وتحديد دائرة الاستبعاد: حرصت الصفوة على تضيق نطاق الاستبعاد في مجال إسناد الولايات والأعمال العامة، إلى أبعد حد، بحيث يغدو الاستبعاد، استثناء يرد على سبيل الحصر. والشواهد على ذلك كثيرة، نجتزئ منها:

١- صنيع عمر مع أصحاب مسيلمة الكذاب:

أ - لما تاب إياس بن صبيح بن المحرش، وكان من أصحاب مسيلمة، استعمله عمر على قضاء البصرة^(٣).

ب - واستعمل عتبة بن غزوان، أبا مريم الحنفي، قاضياً على البصرة عام ١٤ هـ، فأقره عمر بن الخطاب، لما علم أنه قد حسن إسلامه، رغم أنه كان من أصحاب مسيلمة، وهو قاتل زيد بن الخطاب^(٤).

ج - ورغم أن تميم الداري كان على علم بكتب النصارى واليهود، وكان على علاقة بمعاوية بن حرملة صهر مسيلمة الكذاب، والذي كان معه في الردة، فإن عمر لم يستنكف بعد حين من الزمن عن الأذن له في القصص يوماً، مكتفياً بسؤاله عما يعتزم قوله، ووضع ضوابط لعمله، ثم استزاد عثمان يوماً فزاده^(٥).

د - والأشعث بن قيس الذي رفض البيعة لأبي بكر في مبدأ الأمر، وتصدى لزياد بن

(١) د. حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص ٣١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٥.

(٣) القلقشندي، مرجع سابق، ص ٤١٢، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧ ص ٩١.

(٤) الأذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣ ص ٣٧١ - ٣٧٢.

(٥) ابن حبيب، مرجع سابق، ٢٠٨.

ليبد، عامل أبي بكر، وناهضه ، بل منع الزكاة وارتد حسب شهادة الحافظ الذهبي^(١).
اختاره سعد بن أبي وقاص بعد فترة يسيرة عضواً في الفريق الذي كلفه بالتفاوض
مع قادة الفرس^(٢) واستعمله عثمان على أذربيجان.

٢- استعمال بعض من وقعوا في أخطاء جوهرية في العهد النبوي، من نماذج ذلك:
أ - ما حدث بعد القادسية من إجماع بني عمرو بن عوف على جعل الإمامة في
مسجدهم لمجمع بن حارثة، وكان يطعن على مجمع هذا ويغمض فيه، لأنه كان إمام
مسجد الضرار الذي هدمه رسول الله ، وتمنع عمر في البداية، ثم دعا مجمع، وقال له:
« يا مجمع عهدى بك والناس يقولون ما يقولون » فقال مجمع : « يا أمير المؤمنين كنت
شاباً، وكانت القالة لي سريعة ، والآن أبصرت وعرفت الأشياء. » ، فسأل عمر الناس
عنه، فأنثوا عليه خيراً، فولاه عمر الإمامة^(٣).

ب - وبالمثل، فإن عبدالله بن أبي سرح كان الرسول قد أهدر دمه يوم فتح مكة،
وأحله حتى إن كان معلقاً بأستار الكعبة، ثم عفا عنه، وقبل توبته^(٤). وإذا بالصفوة
توليه ميمنة جيش عمرو بن العاص في فتح مصر، ثم يوليه عمر على صعيد مصر، ثم
يوليه عثمان على مصر كلها^(٥). وكان ابن أبي سرح أحد أبرز قادة الجيش الإسلامي
في موقعة ذات الصواري، التي أحرز فيها المسلمون، أول نصر حربي بحري على
الروم^(٦).

ج - إمعاناً من الصفوة في السعي إلى تأليف القلوب، استعملوا بعض المؤلفات
قلوبهم. فلقد كان الأقرع بن حابس وهو من المؤلفات قلوبهم على مقدمة جيش خالد يوم
فتح الأنبار^(٧).

د - لم تستبعد الصفوة أحداً من الإمارة بجريرة غيره، دليل ذلك استعمال الصفوة
بعض أبناء المؤلفات قلوبهم. مثل: السائب بن الأقرع عامل عثمان على أصبهان، ومحمد
ابن الأشعث، والذي كان من كبار الأمراء وأشرافهم^(٨).

هـ - ولم تكتف الصفوة بأن تقرر نظرياً، على لسان حبرها عبدالله بن عباس ، أن

(١) الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦ - ٢٨.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٩٢٠.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق ، ج ٤ ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٤) ابن الطلاع، مرجع سابق ، ص ٤٥.

(٥) الذهبي ، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٢ - ٢٥.

(٦) د. محمد الرفاعي ، عصر الخلافة الأموية، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩١، ص ٢٩.

(٧) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٩ ص ٤٢٠.

(٨) رقيق العظم ، مرجع سابق ، ص ٨٠١.

لولد الزنا أن يلي القضاء^(١) بل شفعوا ذلك بتطبيق هذا المبدأ عمليا باستعمال أبناء لا تعرف أبائهم، إما كلية، وإما بشكل قاطع. من ذلك ، استعمال عثمان على خراج الكوفة جابر بن فلان المزني^(٢). وتعيين ابن الملاعة، الذي قضى رسول الله فيه أن لا ينسب لأب، وأن من رماه، أرمى أمه فعليه الحد، أميراً على مصر. وما يدعى لأب^(٣).

و- عالجت الصفوة داء العناصر الكفنة من المعارضة، بإسناد مناصب سياسية لها. من ذلك، أنه لما بلغ زياد بن أبيه، أن رجلاً يكنى أبا الخير، يرى رأى الخوارج، وهو مع ذلك من أهل البأس والخبرة، ولاء زياد إمرة جند نيسابور وما يليها. فكان أبو الخير هذا يقول: « ما رأيت خيراً من لزوم الطاعة، والتقلب بين أظهر الجماعة»^(٤)

وأثناء فتح قبرص، وكان الأمير معاوية، قال له عبادة بن الصامت: « اتق الله يا معاوية، واقسم الغنائم على وجهها، ولا تعط أحداً أكثر من حقه ». فكان رد معاوية، هو: « قد وليتك قسمة الغنائم، فليس بالشام أعلم بقسمتها منك، فاقسمها بين أهلها. واتق الله فيها. » فقبل عبادة المنصب، وولى من جانبه أبا الدرداء، وأبا أمانة الباهلي مساعدين له. وظل عبادة في هذه الولاية حتى آخر عهد عثمان^(٥).

ز - راعت الصفوة اختيار عمال من كل فئات الأمة: فلقد نبه عمر بن الخطاب من الوجهة النظرية إلى شرعية ولاية العبد، حيث قال لسويد بن غفلة: « أطع الإمام وإن كان عبداً مجدع الأطراف»، ولم يعرف من الصحابة من خالف عمر في ذلك. ثم جاء عثمان، فطبق هذا المبدأ عمليا، بتأشير عبد على الريذة^(٦).

(١) ابن حزم الحلي، مرجع سابق، ج ٩ ص ٤٣٠.

(٢) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٣) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٦٧، والنموذج الأكثر جلاء في هذه النقطة، هو موقف الصفوة من زياد ابن أبيه والذي هو غير معروف الأب على وجه قاطع، على الأقل قبل أن يثبت له معاوية بن أبي سفيان أنه شقيقه من أبيه. فلقد استعملت الصفوة زياداً قبل ذلك بكثير، وهو في مقتبل شبابه. واستعملوا ستة من أولاده في مناصب سياسية شتى

واتخذ أبو موسى الأشعري، من زياد بن أبيه كاتباً له، وهو وال على البصرة، واستخلفه على الكوفة. وأسند إليه عمر بن الخطاب مهاماً خاصة. وناب عن عبيد الله بن عباس إبان ولايته على البصرة. ولاء على بن أبي طالب على فارس وكرمان. ولاء معاوية وجمع له السند، وسجستان، وخراسان، والبحرين، وعمان، ثم جمع له البصرة والكوفة. ابن قتيبة المعارف، مرجع سابق، ص ٣٣٦-٣٤٨ الذهبي، سير أعلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٥، ٣٢٦.

(٤) عمر أبو النصر، السياسة عند العرب، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٥) الحب الطبري، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٤٧.

(٦) ابن حزم، مرجع سابق، ج ٩ ص ٤٣٠. ولما وصل إليها أبو ذر رأى ذلك الأمير يؤم المؤمنين في الصلاة، فقال مؤكداً الأساس الشرعي لذلك: « أوصاني رسول الله أن أسمع وأطيع، وإن تولى على عبد مجدع الأطراف، وهو نص جلي على أخذ الصفوة بمبدأ ولاية العبد، وهو فعل عثمان بحضرة الصحابة، وأكد الإمام على أثناء ولايته، على جواز إمامة المجنوم والأبرص للضرورة، وعلى إمامة العبد القوم إذا رضوا به. وكان أكثرهم قرأنا، وعلى إمامة المملوك ما دام هو أنفقه القوم الذين يؤمهم وأعلمهم. ويقول الطوسي، أن ماري عن علي بن أبي طالب: « لا يؤم العبد إلا أهله، محمول على الفضل والإستحباب، وليس فيه ما يمنع من جواز أن يؤم أهله وغير أهله». أبو جعفر الطوسي، الاستبصار، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٢٣.

ج - وولى عمر غير العرب: فاستعمل سلمان الفارسي على المدائن. ولم تستبعد الصفوة الكفاءات من الموالي^(١) و أقر عمر استخلاف عامله، نافع بن عبد الحارث، رجلاً من الموالي هو: عبد الرحمن بن أبزى^(٢).

ثانياً: حدود دائرة الإستبعاد: استبعدت الصفوة ، بوجه عام، إمارة من لم يصل إلى سن التكليف^(٣). أما من استبعدتهم من مجال إسناد الولايات، ممن هم فى سن التكليف، فيكادون يقتصرون على الحالات التالية، على سبيل الحصر:

١- من يطلب العمل : كان عمر يهتم بتولية الرجل عملاً معيناً، فيبادر ذلك الرجل بطلب العمل، فيقول له عمر: « لقد أردتك لذلك، ولكن من طلب هذا الأمر لا يعن عليه. فمن حرص على الإمارة حرى به أن لا يعدل فيها »^(٤) ومرد محافظة الصفوة على هذه القاعدة، هو: ترسيخ اعتبار الولايات العامة تكليفاً وليست تشريعاً. فهي تكليف ثقيل التبعة. يتعين تكليف مشاعر طالبها نحوها على هذا الأساس ، لتربية الإحساس بمسؤولية الإمارة^(٥).

والصفوة فى صنعها هذا، إنما تقتدى بسنة رسول الله فى صرف من يطلب الإمارة عنها، حتى وإن كان أهلاً لها، ومطاعاً فى قومه، وتزهيده فيها، وتنشيطه عنها^(٦).

وبلغة أخرى، فإن الإصطفاء، أى اختيار القائد الأعلى لمن يعمل تحت إمرته هو أصل من أصول الحكم فى الإسلام لا مجال فيه للطلب، ولا لتزكية النفس. فالولاية عمل يحتاج إلى قدرات ومهارات، وهو أمانة لا يقوم بها العاقل، ولا يطلبها، إلا إذا كلفه ولى الأمر فيستجيب مستعينا بالله أو يعتذر^(٧).

وإمعانا فى تطبيق هذا المبدأ، فقد أوصى الإمام على باستبعاد الحريص على العمل، حتى فى مجال الشورى، مخافة أن يتحيز من جراء ذلك فى شؤراه^(٨).

٢- إستبعاد من لا رافة له بأولاده: فلقد اتخذ عمر بن الخطاب من سلوك الفرد على المستوى الأسرى، قرينة على سلوكه المرتقب حالة ولايته على أنساق مجتمعية أعلى. وعدل الفاروق، عن استعمال رجل من بنى أسد، بعد أن كتب له عهد العمل، لما سأل ذلك الرجل: « أَتُقْبَلُ أبناءك يا أمير المؤمنين ، والله ما قُبِلْتُ ولداً قط ». فعزله عمر على

(١) المسعودى ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٠٠.

(٢) أحمد بن حنبل ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٥٧.

(٣) الطوسى ، الإستبصار ،...، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٢٤.

(٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٧، الحب الطبرى ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨.

(٥) د. حسن العنانى ، د. حسن الشافعى ، الضوابط الشرعية ، مرجع سابق ، ص ٢٠.

(٦) خليفة، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٧) البرديسى، مرجع سابق ، ص ١٧٤ - ١٧٦.

(٨) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

الفور، وقال له: « أنت والله بالناس أقل رحمة، هات عهدنا لا تعمل لى أبداً»^(١).

٣- قصر المناصب الرفيعة ذات المسؤوليات الخاصة على المسلمين: من ذلك أنه لما استخدم أبو موسى الأشعري كاتباً نصرانياً، وجاء إلى عمر، قال « له دينه ولى كتابته». فرد عمر بقوله: « نهيتكم عن استعمال أهل الكتاب فى مثل هذا، فإنهم يستحلون الرشا، وأريد رجلاً أشركه فى أمانتى لا يخالف دينه دىنى»^(٢).

وألح عمر فى تأكيد هذا المبدأ بالتنبيه مراراً على لزوم أن : يكون من يتولى الكتابة مسلماً، يؤمن فيما يكتبه ويمليه، ويوثق به فيما يذره ويأتيه، ولا يكون عينا على المسلمين، وهو مطلع على خفاياهم. ولذا نقض عمر قرارى تعيين أبى موسى الأشعري، وعمر بن العاص، كاتبين من النصارى، وذلك لعموم النفع والضرر بكاتب السلطان^(٣).

ولم يقتصر الأمر فى مجال هذا المنصب، بالتالى، على استبعاد غير المسلمين من دائرته، بل إن عمر عزل أحد شاغلى هذا المنصب، لمجرد الوقوع فى خطأ لغوى، فقد كتب كاتب لأبى موسى الأشعري ذات مرة: « من أبو موسى إلى عمر». فكتب عمر إلى أبى موسى: « إذا جاك كتابى هذا فاضرب كاتبك سوطاً، واعزله عن عمله»^(٤).

ثالثاً: قواعد سياسة العزل وانتهاء الخدمة العامة: طورت الصفوة مجموعة من القواعد السياسية العامة فى مجال تحديد الأسباب الموجبة لعزل العمال، وإجراءات العزل، وإجراءات ما بعد العزل، وترتيبات حالة وفاة العامل وهو قائم بالأمر، بما يحقق التكافل، بمعنى: التضامن والتوافق المجتمعى الملتزم بالشرع. وفيما يلى نتعرض بإيجاز للغيث من الحالات التطبيقية التى تبرز هذه النقطة.

١- العزل عن المنصب الأول: أرسى هذه القاعدة عمر بن الخطاب، بدعوته إلى عدم استعمال القيادات الحربية التى تبالغ فى الإقدام^(٥).

(١) ابن الجوزى، مناقب أمير المؤمنين، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٢) محمد بن الحسن الشيبانى، شرح السير الكبير، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٨، ج ٢ ص ٧٢. المحب الطبرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٧.

(٣) القلقشندي، مرجع سابق، ج ١ ص ٦١-٦٢. ويجدر التنبيه إلى أن منصب الكاتب كان من أرفع المناصب فى الفترة محل البحث، وهو بمثابة منصب أمين سر الحاكم. ويكفى أن القلقشندي أفرد ثمانية صفحات لسرد المؤملات والمهارات، التى يجب توفرها فى من يشغل هذا المنصب، من معرفة باللغة العربية، واللغات الأخرى، والعلوم، والمعانى، والبيان، وحفظ كتاب الله، والدراية بكتب البلغاء، والشعر، والأمثال، ومعرفة أنساب العرب، والعجم، ومفاخرات الأم ومناقراتهم وتاريخ الحرب. المرجع السابق، ص ١٤٨ - ٤٦٦.

(٤) د. حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، المقدمة ص ك.

(٥) فمع أن البراء بن مالك بن النضر كان شجاعاً مقداماً، وله نكاية فى العدو، فإن الفارق كتب إلى أمرائه: « لا تستعملوا البراء على جيش من جيوش المسلمين، فإنه مهلكة يقدم بهم المهاك يقال عمر، لما أمر أبا عبيد الثقفى: « لم يمنعنى من أن أؤمر سليط بن قيس، إلا سرعتنى فى الحرب. وهى لا يصلحها إلا المكث الذى يعرف الفرصة والمنع، ولا يجتهد مسرعاً، حتى يتبين، ويشرك من معه فى الأمر». إلا أن الملاحظ، أن الصفوة لم تستبعد العناصر المقدمة كلية من نطاق الإمارة، بل عزلتها فحسب عن المنصب الأول. دليل ذلك، أن عمر استبعد سليط عن المركز الأول. ومع=

٢- قاعدة ابن عباس: وهي قاعدة موجهة لمن لا يلمسون في أنفسهم القدرة على تولى الأعمال العامة، ويمكن تسميتها بمبدأ: « العزل الذاتى »، وهي مكملة لمبدأ عدم طلب الإمارة، ومن شأن الإلتزام بها تحقيق التوافق فى صفوف أجهزة الحكم^(١)

٣ - قاعدة التثبيت المؤقت: وضعت الصفوة قاعدة مفادها العزل البعدى، مراعاة للإستقرار عند الإنتقال من عهد خليفة إلى عهد آخر، فلقد أوصى عمر بن الخطاب، القائم بالأمر من بعده، أن لا يقر له عاملاً أكثر من سنة، عدا حالات استثنائية منها دعوته إلى إبقاء الأشعرى أربع سنوات، وإبقاء من يرى الخليفة إبقائه^(٢).

وفى ذلك جمع بين مراعاة متطلبات التواصل بين العهود، وحق الرئيس فى اختيار مرؤوسيه فى آن واحد.

٤ - التعيين والعزل الضمني: وهي وسيلة اتبعتها الصفوة من أبرز طرائقها: التنويع فى حدود الولايات بالتوسع والتضييق، ومن نماذج تطبيق هذه القاعدة تخصيص الفاروق ولاية القاضى السائب بن زيد بالمنازعات المالية التى لاتزيد عن مبلغ معين وحجبه عن أبى موسى الأشعرى حق سماع الدعوة القضائية فى بعض الوقائع والحوادث^(٣).

وكان عمر يجمع، أحياناً، للرجل الواحد القضاء والإمارة، ثم يعزله عن واحدة منهما دون الأخرى^(٤). وفى مصر خصص عمر، الإمارة بعد عمومها، فيما يعد عزلاً ضمناً لعمر بن العاص، حيث قصر إمارته على الصلاة والحرب، وأخرج منها الخراج، وولى عليه عبدالله بن أبى سرح، كما أخرج منها القضاء، ونصب قاضياً للفصل فى الخصومات^(٥). وقفل نفس الشئ فى المناطق العراقية المفتوحة، فجعل سعد بن

= ذلك، فإنه جعله وزيراً لأميره أبى عبيد، وأوصى الأخير بأن لا يبرم أمراً إلا بمشورته، ابن سعد، مرجع سابق، ج٧، ص ١٧، الواقدي، فتوح الاسلام... مرجع سابق، ص ١١.

(١) ومضمون هذه القاعدة، أنه لما مات عامل عمر على حمص، استنعى الفاروق، عبدالله بن عباس، وقال له: « إن عامل حمص هلك، وكان من أهل الخير، وأهل الخير قليل وقد رجوت أن تكون منهم، وفى نفسى، منك شئ، لم أره منك وأعيانى ذلك، فما رأيك فى العمل؟ قال ابن عباس: لن أعمل حتى تخبرنى بالذى فى نفسك، فإن كان الذى فى نفسك شيئاً أخافه على نفسى، خشيت منه عليها الذى خشيتك أنت، وإن كنت بريئاً أنه أقدمت، فكشف له عمر عن خشيته من أن يبايع الناس لأتارب الرسول لجرد القرابة أو أن يعيل بنو هاشم إلى الزعم بأنهم أحق بالعمل لذات السبب. وقال له: خشيت أن يأتى على الذى الذى هوأت، وأنت على عمك، فتقول: هلم إلينا، ولاهلم إليكم دون غيركم، فلقد رأيت رسول الله استعمل الناس وترككم قال ابن عباس: أراى لأعمل لك، فإن عملت لك ولى نفسك ما فيها، لم أبرح قذى فى عينيك قال: فأشر على وأنا صاغ ابن عباس قاعدته قائلاً: أرى أن تستعمل صحيحاً منك، صحيحاً لك. فالتفت الكلمة أمر لاغناء عنه فى أوساط الجهاز الحاكم. المسعودى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٢.

(٢) الأذهبي، سير أعلام، مرجع سابق ج ٨، ص ١٥٩.

(٣) جمال صادق المرصفارى، مرجع سابق، ص ٨١-٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٥) صابر البرديسى، مرجع سابق، ص ١٣٩.

أبى وقاص على الحرب والصلاة، وحذيفة بن اليمان على سقى الفرات، وعثمان بن حنيف على سقى دجلة، بل طبق عمر هذا المبدأ فى محلة الخليفة، حيث عين أبا الدرداء على القضاء فى المدينة. وكذا فعل عثمان، بتعيين زيد بن ثابت، على قضاء المدينة^(١).
 - الصفوة والربط بين عزل الولاة، وبين مراعاة التوافق المشروع:

من أبرز أسباب العزل، التى يبين منها وضع الصفوة مسألة التوافق المتمشى مع الشرع نصب أعينها، ما يأتى:

أ - قاعدة معاوية: ومفادها عزل من لا تتوفر فيه روح المبادرة، فلقد حدث أن عزل معاوية عاملاً له بعد لحظات من تعيينه، لهذا السبب. فلم تكن الصفوة تريد بعهد التعيين أن يكون العامل مجرد منفذ، لما حدده له الخليفة فى قرار تعيينه، فهو الذى يعايش الظروف، وعليه تحديد أنسب معالجة سياسية لها، فى ضوء الخطوط العريضة للعهد، أو بالأحرى فى ضوء القرآن والسنة، كإطار حاكم لمضمون عهد التولية^(٢).

ب - الإقرار بحق العامل فى عدم الموافقة على عمل لا يتلاءم واستعداداه: قال عمر للنعمان بن مقرن: « إنى مستعملك، قال: « أما جابيا فلا، ولكن غازيا»، فاستجاب عمر، وولاه على جيش وجهه إلى بلاد فارس^(٣).

ج - الزام الولاة كتقليد بالقدوم إلى الخليفة: إما باستدعاء، أو بشكل حولى فى موسم الحج، وجرى التقليد على ربط قدوم الوالى بأمرين: محاسبته، وإما تجديد العهد له أو ما يسمى برده إلى العمل، وإما اعتبار تكليفه منتهايا.

واتضحت هذه القاعدة بجلاء، لما قدم أبو هريرة من البحرين حيث اشتد عليه عمر، لإبراز مصدر ما معه من مال، وبعد المحاسبة عرض عليه تجديد العهد، فرفض، وقال: « أخشى أن أقول بغير علم وأحكم بغير حلم، وأخشى أن يضرب ظهري، ويشتم عرضي، وينزع مالى»^(٤). ولا يخفى من رد أبى هريرة أنه يعتبر أن محاسبة عمر له لا تقف عند حدود أخذ ماليس من حقه، إنما هى بالأحرى عملية مراعاة لنفسية وعقلية العامة، بحيث يظهر على الدوام، أن الأمير برئ الساحة من المال العام، حتى لو كان هناك بعض التشدد ضده^(٥).

(١) عبد المتعال الصعدي، المجددون في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) المسعودي، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٨.

(٣) من ذلك أن معاوية قد استعمل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، وكتب له عهدا، ثم سأل: « ماذا أنت صانع بعهدى؟ » قال: « أتخذه إماما لا أعصاه ». قال معاوية: « أردت على عهدى » ثم بعث إلى سفيان بن عوف العامري، وكتب له عهدا، وسأله نفس السؤال، فقال: « أتخذ عهدك إماما، مالم يخالف الحزم، فإن خالفه خالفته ». فرفض بذلك معاوية، وأقره وأثنى عليه قائلا: « هذا الذى يكفكف من عجلته، ولا يدفع فى ظهره من خور، ولا يضرب فى الأمر بلا تبين » ابن عبد ربه، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤١٢.

(٤) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤١٢.

(٥) ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ١ ص ٥٣-٥٤، ص ٦٠.

ولقد كان البعض قد أرسلوا إلى عمر شعراً، جاء فيه أن أمير المؤمنين هو ولي الله تعالى في المال والأمر، وأن الرعية تتاجر وتكد، فمالها لاثق ثراء كالولاية؟. ولو كانت المسألة مسألة إبراء ذمة، بحق، لما أعفى عمر من كتب هذا الشعر من إقامة الدليل على صدق دعواه. ولكن ما حدث هو أن عمر أعفاه من ذلك، وقاسم عماله أموالهم، والتي ربما كان لجاه الإمارة دخل في كسبها، ترضية للعامة. (١)

د - العزل لشكوى الرعية حتى لو ثبت عدم جديتها: وهي القاعدة التي أرساها عمر ابن الخطاب، حين قال: "هان شيء أصلح به قوماً، أن أبدلهم أميراً مكان أمير" (٢).

ومن تطبيقات هذه القاعدة، ما فعله عمر بن الخطاب، حين تلقى شكوى ضبة بن محصن العنزي، ضد أبي موسى الأشعري، يتهمه فيها بالظلم والكذب، فلقد استدعى عمر، ضبة، وأمره أن يثبت أمامه بخط يده كل مأخذ على أبي موسى الواردة في الشكوى، وغير الواردة فيها. ثم استدعى عمر أبا موسى، وواجه الطرفين ببعضهما ورغم انتهاء التحقيق بثبوت براءة أبي موسى من كل مانسبه إليه ضبة، فإن عمر لم يعاقب ضبة (٣).

ومن الطريف، إن عثمان عزل أبا موسى تلبية لطلب رعيته، وأعادته تلبية لطلبهم. فلقد اشتكى أهل الكوفة، إلى عثمان من شح أبي موسى، وادعى جند الكوفة أنه أمرهم بالقتال، ثم عاد فأمر برد ما أحرزوه من سبى وغنائم، بدعوى ثبوت أن القوم كانوا قد أخذوا أماناً لأجل. وكانوا قد أثاروا ذلك أيام عمر، ثم عادوا إلى إثارتته، هم وأهل البصرة، فعزله عثمان. وبعد فترة أرسل أهل الكوفة، كميل بن زياد، إلى عثمان، في طلب تغيير أميرهم، فسأله عمر بن يزيد أن يوليهم، فقال: "أبو موسى". فولاه، ويشكوى أهل الكوفة أيضاً عزل عمر، عمار بن ياسر، وولى المغيرة بن شعبه. ولما تبرم أهل الكوفة من المغيرة عزله عثمان عنهم. (٤)

هـ - العزل لإصابة حد من حدود الله أو شبهة ذلك: حدث أن الصحابي البدرى قدامة بن مظعون، وكان من عمال عمر، تأول آية «من كتاب الله على وجهها، فزعم أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لا جناح عليهم فيما طعموا، إذا ما اتقوا وأمنوا. وأنه ليس لعمر أن يجلد في الخمر، فيما لو فرض، وشربه. وهنا طلب عمر من ابن عباس

(١) فقام عمر، عمر بن العاص، وكان على مصر، والنعمان بن البشير، وكان على حمص، وأبا هريرة، وكان على البحرين ومن البديع، أن ذلك صار تقليداً طوعاً، إذ أوصى عمال عمر أحفادهم إن هم ماتوا أن يلبسوا لبيت المال نصف ما أحرزوه من مال فترة الولاية، نفياً لشبهة الكسب بجاه الإمارة. ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مرجع سابق، ص ١٠٢-١٠٣، ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٣) الواقدي، فتوح الإسلام لبلاد.....، مرجع سابق، ص ٨٩-١٠٠.

(٤) المحب الطبري، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤١-١٤٣.

الكشف عن معنى الآية، فنذكر أنها عذر لمن أغبر، أى لمن اقتترف ذلك قبل نزول النص المحرم لذلك. وكان عمر يجلد فى الزمر أربعين جلدة، فاستشار عليا وجلدوا قدامة ثمانين جلدة، وكان مريضاً، فقال عمر: "والله إن يلقى الله تحت 'السياط، خير من أنلقى الله وهو فى عنقى"، وعزله.

وبالمثل، فإن معاوية عزل عامله على البصرة، عبد الله بن غيلان لما تجاوز حدود سلطاته، بأن عاقب رجلاً من ضببة لما حصبه وهو على المنبر، بقطع يده، ودفع دية اليد المقطوعة من بيت المال^(١).

و- العزل لمن يسيئ استخدام السلطة تجاه أهل الذمة:

ومن ذلك، عزل عثمان عمرو بن العاص، عن مصر لما غزا الإسكندرية ظناً منه أن أهلها قد نقضوا العهد، فقاتلهم وأخذ سبائاً. ولما حقق عثمان فى ملابسات الموقف، ولم يصح عنده نقضهم العهد، أمر برد السبائى وعزله.

بل إن عمر بن الخطاب عزل عامله الوليد بن عقبة عن (تغلب) لشدة حماسه فى دعوة غير المسلمين إلى الإسلام^(٢). وكان الوليد قد ظن أنه لا يقبل من تغلب إلا الإسلام، بدعوى أنهم عرب، فكتب إليه عمر مصححاً له هذا الوهم أن التخيير بين الإسلام والقتال فحسب، دون خيار الجزية، خاص بجزيرة العرب.

وبالمثل، عزل عمر، عامله عبد الله بن عامر، لأنه كان له نشاط ملحوظ فى دعوة نصارى القبائل العربية للإسلام فلما لاحظ عمر تشدده فى مواجهتهم، وتمردهم عليه، عزله عن منطقتهم^(٣).

ز - العزل إلى حين: بمعنى استبعاد شخص من الإمارة بشكل مؤقت من ذلك أن ابن الخطاب الذى كان فى نفسه شئ من استعمال الصديق، لخالد بن سعيد بن العاص، مالبث أن ولاه يوم موقعة "مرج الصفر" عام ١٣هـ^(٤).

ح - العزل لإساءة استعمال السلطة تجاه المسلمين: ومن نماذج ذلك، عزل معاوية، بسر بن أرطاه، لشكوى الصحابي: أبى بكره الثقفى، من أنه خرج على حدود ما هو وارد بعقد البيعة لمعاوية^(٥). وعزل عثمان، الحارث بن الحكم، عامله على السوق، بعد ثلاثة أيام من ولايته، لما لم يستقم، وأساء استخدام السلطة، وأرق عثمان عزله للحارث بدعوة كل من له حق قبله أثناء ولايته إلى المطالبة به. وعزل على بن أبى طالب، أباً الأسود الدؤلى، عن قضاء البصرة. فقال أبو الأسود « لم عزلتنى، وما جنيت، وما

(١) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢، القرطبي، مرجع سابق، ج ٦ ص ٢٩٩.

(٢) انظر: ابن العماد، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٥٤، ابن العربى، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٤ ص ٢٥.

(٥) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩.

خنت؟» فقال على: « إني رأيتك يعلو كلامك على الخصمين». وبالمقابل ، عزل عمر بن الخطاب، أبا مريم، وكان قاضيا على الكوفة لوداعته. وقال: « لأعزلن أبا مريم، وأولين رجلاً إذا رآه الفاجر فرقه»^(١)

وعزل عمر بن الخطاب ، النعمان بن عدى، وكان عاملاً له على ميسان من أرض البصرة، لمجرد اقراضه شعراً يترنم فيه بالخمير، وقال: « أظنك صادقاً فى قولك أنك ما شربتها قط، وإنما هو شعر طفح على لسانك، ويسوؤنى ذلك. وقد عزلتك لا تعمل لى عملاً أبداً، وقد قلت ما قلت»^(٢).

ومن الدروس التى أرساها معاوية، فى سياسة العزل، ما حدث لما اشتكى أهل الكوفة، عبد الرحمن بن زياد إليه، حيث لم يكتف بعزله عنهم، بل أراد أن يلحقه درساً فى أهمية حسن النسبة لولى الأمر. وشفع عزله عن الكوفة بتوليته على مصر، وكان على مصر وال يحظى بثناء المصريين ورضاهم، ويتحدثون بحسن سيرته فيهم، مما أدى بأم المؤمنين عائشة، إلى الثناء عليه رغم قتله أخاها^(٣) ووصل عبد الرحمن إلى مصر ، فقابلته معاوية بن حديج، وقال له: « أرجع لا تسر فينا سيرتك فى إخواننا أهل الكوفة». فرجع إلى معاوية، ومما يدل على أن رغبة معاوية بن أبى سفيان، تمثلت فى عزل عبد الرحمن لشكوى أهل الكوفة مع تلقينه درساً فى أهمية تلمس رضا الأمة، أن معاوية أمضى صنيع ابن حديج، واستبقاه فى عمله^(٤).

ط - إلا أن الصفوة لم تعتبر المعارضة سبباً للعزل. فلقد أقر زياد، الربيع بن زياد عاملة على خراسان، كما أقر هو ومعاوية من استخلفه الربيع لما أحس بدنو أجله رغم الإنتقادات المبررة التى وجهها الربيع لمعاوية ولزياد فى قضية حجر بن عدى^(٥).

ى - وأقرت الصفوة كمسوغ للعزل الإسراف من جانب الوالى حتى ولو فى ماله الخاص، وأهم من ذلك، أقرت الصفوة ضرورة عزل من يخشى من أن يفتتن الناس بمهارته القيادية، فيتواكلون، أو يظنون أنه لا دور لهم، إلا تنفيذ ما يأمرهم به.

ومن أبرز الأمثلة ذات الدلالة فى هذا الصدد، عزل عمر بن الخطاب، خالد بن الوليد. فلقد قال لأبى عبيدة « أسأله وأقمه فى مجلس وحاسبه: من أين أجاز الأشعث؟ فإن كان من ماله فقد أسرف، فاعزله واضمم إليك عمله، وإن كان من مال المسلمين فقد

(١) انظر: الديار بكرى ، مرجع سابق، ص ٢٦٨ ، جمال صادق المصفاوى، مرجع سابق ص ٥٢.

(٢) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٥٥.

(٣) حسن بن عبد الله ، آثار الأول فى ترتيب الدول، وعلى هامشه: جلال الدين السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة : قلم المطبوعات بدار الكتب، ١٨٨٧، ص ٢٨.

(٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٧.

(٥) المرجع السابق، ج ٢ ص ٢.

خان. « فسأل الصحابة خالداً، فثبت أنه أجاز الأشعث من ماله. فأطلقوه، مع عزله^(١) وفى نفس الوقت، فقد بين عمر، أن السبب المحورى ، فى عزل خالد هو : خشية الإفتتان به لمهارته فى الحرب ، ولذا فإنه لما انتصر أبو عبيدة، قال : عمر: « الله أكبر، رب قاتل لو كان خالد . وما النصر إلا من عند الله »^(٢) .

ك - وأبدع من ذلك كله، ذلك التقليد السياسى الخاص بالعزل بلا سبب، والعودة لاستخدام من سبق عزله: وهو الإجراء الذى استخدمته الصفوة فى أحوال كثيرة لجعل العزل أمراً عادياً، لا يترك فى نفس المعزول شيئاً، ولا يسمح للعامة بتضخيمه. فلقد عزل ابن الزبير، ابنه حمزة، وأخاه مصعباً، ومن قبله عزل عمر بن الخطاب، عناصر من الواضح من تكرار استعماله لها، أنها محل ثقته. ومن نماذج ذلك، إنه عزل سلمان بن ربيعة الباهلى، الذى ولاه القضاء ثلاث مرات بالعراق والقادسية والمدائن، ثم استقضى مكانه شرحبيل بن حسنة من مهاجرة الحبشة، ثم استقضى شريح بن الحارث التابعى^(٣).

ومن السبل العمرية، فى تبسيط وقع العزل على النفس، وتيسير أمره، أن عمر ولى سعد بن أبى وقاص، وهو من العشرة المبشرين بالجنة، أكثر من ثلاث سنوات، ثم عزله، مع تصريحه بأنه لم يعزله عن عجز ولا خيانة، ثم استعمله عثمان، وعزله^(٤).

وبالمثل ، فإن الإمام عليا، عزل أبا قتاده الأنصارى، وأبا مسعود البدرى، وهما من أبرز وجوه الصحابة. ومن ذلك أيضاً، عزل الصفوة بعض العناصر ثم إعادة استعمالها، كصنيع عمر مع أبى موسى، وصنيع عثمان معه من بعده، وكذا نقل بعض العاملين من عمل إلى آخر، عوضاً عن العزل، كعزل عمر النعمان بن مقرن عن إمارة «كسكر» ثم العودة إلى إسناد إمارة الجيش له يوم نهاوند^(٥).

ل - وأخذت الصفوة بتقليد العزل لتنازع الإمارة: مثال ذلك، أنه عند اختلاف المثنى مع جرير بخصوص الإمارة، وادعاء كل منهما أن عمر قد أرسله أميراً على الآخر، واقتراح جرير أن يكون كل منهما أميراً على قومه، جاءت تسوية عمر لهذا النزاع بالتشاور مع الصحابة فى شكل تقرير الذهاب ليكون هو نفسه الأمير ، ثم ولى سعد بن أبى وقاص بمشورة الصحابة أميراً على الجميع. وكتب إلى جرير والمثنى أن يطيعاه^(٦).

(١) ابن خلدون، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٩٥٦.

(٢) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٤٦، ١٧٧.

(٣) ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ج ١ ص ٦١.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٨٤.

(٥) الذهبي ، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٥٢، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٦ ص ١٨-٢٠.

(٦) الواقدي ، فتوح الإسلام لبلاد..... مرجع سابق ، ص ١٢.

ومن الطرائق التي استخدمتها الصفوة ، أيضا، عند تنازع الإمارة: عزل المتخاصمين، بالتصالح فيما بينهما على تولية طرف ثالث^(١)

م - وأخذت الصفوة من الخوض في متشابه القرآن، سببا للعزل في الأنساق المجتمعية الدنيا^(٢).

ن - ولم تنف الصفوة حق الأمراء في الإستقالة: ومن نماذج ذلك استقالة عمير بن سعيد، الذي ، عزم على عمر بن الخطاب، أن لا يرده إلى عمله، والسبب في الإستقالة، كما جاء على لسانه، في كلام وجهه إلى عمر بن الخطاب: « لم أسلم من عملي، فلقد قلت لذمي أخزأك الله، وأخشى أن يخصمني له رسول الله، فلن أعمل لك ولا لغيرك، أبدا »^(٣).

س - وعرفت الصفوة إنهاء الخدمة العامة بنصيحة موجهة من أحد عامة المسلمين: ومن نماذج ذلك الكيفية التي انتهت بها ولاية شريح على القضاء والتي دامت ثلاثة أرباع قرن. فلقد قال له واحد من عامة المسلمين: قضيت يا شريح بجور « قال : «كيف ذاك؟» قال: « كبر سنك واختلط عقلك»، وعلى الفور قدم شريح استقالته إلى الحاجج^(٤).

ع - وعرف نظام الخلافة ولايات ذات طابع عرضي، تنتهي بشكل تلقائي بمجرد إنجاز المهمة العامة. من نماذج ذلك: الإمارة في الإجتماع الطارئ كالسفر، والإمارة على قوات مكلفة بمهمة محددة كحروب الردة مثلا، وخلافة الأمير الأصلي حالة غيبته المؤقتة، وتحديد أهل البصرة أمد ولاية عبيد الله بن زياد لما أمروه على أنفسهم، باجتماع الناس على خليفة^(٥).

ومن الولايات العارضة، أيضا، ولاية المُحَكَّم. ومن نماذجها عقد طلحة بن عبيدالله،

(١) ومن نماذج ذلك: تسوية الخلاف بين يزيد بن شجرة، مبعوث معاوية لإقامة الحج، وقثم بن العباس، مبعوث على إقامة الحج، فلقد توسط في الأمر أبو سعيد الخدري، وتم التصالح بين الجانبين على أن يتولى إمارة الحج شعبة بن عثمان العبدي. الحافظ الذهبي ، تاريخ الإسلام، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٣٦٦.

(٢) من ذلك، ما فعله عمر تجاه صبيغ العراقي، وكان سيد قومه، وبلغ أمير المؤمنين أنه يخوض في السؤال عن متشابه القرآن، ويسير في البلاد سائلاً في مسائل ابتدعها لا طائل من ورائها ابتغاء الفتنة، ولما تحقق عمر من ذلك ، جلد، واتخذ إجراءات لتأمين رضا قوم صبيغ بقرار العزل، بأن أمر منادياً ينادي في قوم صبيغ: « إن صبيغا ابتغى العلم فأخطأه، وإن أمير المؤمنين يأمر أهل البصرة أن لا يجالسوه سنة ولما كتب أبو موسى، إلى عمر، أنه قد صلح حاله، كتب أمير المؤمنين لأهل البصرة أن يجالسوه، وأن يكونوا منه على حذر، وبسبب نجاح عمر في جعل العزل مرتكنا على القناعة الشعبية، فإن صبيغ ظل [رغم عفو عمر عنه] وضيقاً في قومه حتى مات . ابن الجوزي ، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق ، ص ١٢٧.

(٣) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك القاهرة: مطبعة بولاق، ٢٨٦ هـ ص ١٢٢.

(٤) ابن قتيبة ، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ١ ص ٦١.

(٥) ابن الأنبار، مرجع سابق ، ص ١٢٠١٣، المسعودي، مرجع سابق ، ج ٢٣ ص ٣٥.

والزبير بن العوام، ولاية تحكيم فى خصومة بينهما لعمر بن العاص بالإتفاق فيما بينهما (١).

٦- أما عن إجراءات التوافق فى عملية العزل ذاتها، فيمكن الإشارة إلى أمثله لها:

أ - وفى عزله لعتبة بن غزوان، زود عمر بن الخطاب، واليه الحديدي: العلأ بن الحضرمى، بتعليمات تكفل نقل السلطة مع التوافق، حيث أمره: « سر إلى عتبة بن غزوان فقد وليتك عمله، وأعلم أنك تقدم على رجل من المهاجرين الأولين الذين سبقت لهم من الله الحسنى، لم أعزله الا يكون عفيفاً صلياً شديد البأس. ولكن ظننت أنك أغنى عن المسلمين فى تلك الناحية، فاعرف له حقه (٢)

ب - وفى إجراءات عزله لخالد، أصدر عمر بن الخطاب تعليمات إلى أبى عبيده بن الجراح « ألا يخرج على رأيه وأن يستشيريه ويستعين به» (٣).

ج - ومن نماذج حرص معاوية على التوافق فى إجراءات العزل، عزله زياد بن أبيه عن بلاد فارس بملاطفته، وبعملية مصالحة توسط فيها المغيرة بن شعبة، وأدت فيما بعد إلى أن أصبح زياد من أبرز عمال معاوية (٤) وبالمثل فقد عزل معاوية عبداً بن عامر عن البصرة فى شكل مصالحة شملت تزويجه هند بنت معاوية ومن الأدبيات التى أرساها معاوية أيضاً فى إجراءات العزل اتخاذه قراراً بإعادة من يتم عزله إذا أسيئت إجراءات العزل. (٥)

د - وأرسى سعيد بن العاص ومروان بن الحكم قاعدة عدم تنفيذ التعليمات بحرفية

(١) وتم إنهاء هذه الولاية بمبادرة من جانب عمر بن الخطاب، الذى أقنعهما بالتصالح، بدلا من التحكيم. وذكرهما بفضلهما، وحسن فهمهما لعهود الله. ثم قال لهما: « الحكم أخرج إلى العدل من المحكوم عليه، وذلك لأن الحكم إذا جاز فى الحكم رضى، فى دينه، والمحكوم عليه إذا جبر عليه رضى، عرض الدنيا» ثم عرض عليهما بعد ذلك: « إن شئتما فإداليا بحجتكما، وإن شئتما فاصلحا ذات بينكما ». فتصالحا. ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق ج ١ ص ٧٠.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ٣٦٣.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٤٤.

(٤) وفى تنفيذ أبى عبيدة لذلك، حرص أمين الامة على تطيب خاطر خالد وتوضيح أنه لم يخسر شيئاً، وقال: « ما سلطان الدنيا أريد، وما الدنيا أعمل. وإنما نحن إخوان وقوام بأمر الله. وما ترى مصيره إلى زوال. وما يضرب الرجل فى شىء، أن يلى عليه أخوه، فى دينه، ولا فى دنياه. بل يعلم الوالى أنه يكاد أن يكون أدناهما إلى الفتنة، وأدفعهما إلى الخطيئة، إلا من عصم الله وقليل ما هم. انظر: المحب الطبرى، مرجع سابق، ص ١٣٤-١٣٥.

ويخطب خالد فى الناس قائلا: « بعث إليكم أمير المؤمنين، أمين هذه الامة أميراً عليكم، فإنى سمعت رسول الله، يقول: « أمين هذه الامة، أبو عبيدة بن الجراح». فإريد أبو عبيدة بقوله: سمعت رسول الله يقول: « خالد سيف من سيوف الله، نعم فتى العشيرة، ومن شار هذا الحرص على التوافق فى إجراءات العزل أن خالداً ظل مع أبى عبيدة فى جنده غازياً، وكان له بلاء وغناء، وجعل إنفاذ وصيته بعد مماته إلى عمر. وقال: « نعم العون على الإسلام عمر بن الخطاب». ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧ ص ٤٩٠، ابن الجوزى، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٧٠.

(٥) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١ ص ١١ - ١٤ ومن نماذج ذلك أنه لما أساء أبو المهاجر عامل مسلمة بن مخلد، عامل معاوية على مصر وإفريقيا، إلى عقبة بن عامر أثناء عزله تدارك معاوية الموقف بأن وعد عقبة برده إلى عمله، ونفذ يزيد بن معاوية هذا الوعد بالفعل عام ٦٢ هـ انظر: المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٢.

إذا كانت صادرة عن سورة غضب من القائد الأعلى في لحظة العزل، وكان فيها شيء من العنف ضد القيادة المحلية موضع العزل. ومن ذلك، أنه لما أمر معاوية سعيد بن العاص، في موقف تعليمي، أن ينزع أموال مروان بن الحكم وأن يهدم داره بالمدينة، فإن سعيد، أدرك المغزى المراد، ولم ينفذ تلك التعليمات، وأحسن إلى مروان في عزله، وما زال بمعاوية حتى تراجع، عن تلك التعليمات.

ومما يبرز الطابع التعليمي لهذا الموقف، أن معاوية عاد فأمر مروان أن ينزع أموال سعيد، ويهدم داره ويتولى عمله، فسلك مروان نفس سلوك سعيد (١).

هـ - وأخذت الصفوة بنظام الوصية من جانب القائم بالأمر، إذا أحس بدنو أجله وهو في الخدمة العامة. ومن نماذج ذلك وصية أبي بكر، لعائشة لما حضره الموت، والتي جاء فيها: « إنا قد ولينا أمر المسلمين، فلم نأخذ لهم ديناراً ولا درهما، ولكن أكلنا من جريش طعامهم في بطوننا، ولبسنا من خشن ثيابهم على ظهورنا، وإنه لم يبق عندنا من فيء المسلمين، قليل، ولا كثير، إلا هذا العبد الحبشي، وهذا البعير الناضج، ويرد هذه القطيفة، فإذا مت فابعثي بهن إلى عمر». ففعلت، وقبلها عمر معلناً، أن الصديق أتعب من جاء بعده.

وفي ذات الوقت، أصدر الصديق وصية لعمر، سنامها التركيز على أهمية العدل، والخوف من الله، كسبيل لصلاح الرعية. (٢). وتضمنت الوصية تعليمات ضمنية، مراعاة للمصلحة العامة، بعزل خالد عن إمارة جند الشام، وصرف جند العراق إلى بلادهم، فلقد قال عمر: « رحم الله أبا بكر، فإنه تستر في إمارة خالد، فأمرني بصرف أصحابه، ولم يذكره» (٣).

وسلم المثني بن حارثة، لما أصيب وصية لأخيه، ليسلمها لمن يلي الأمر من بعده، جاء فيها: « لا تدخلوا بلاد فارس، وقاتلوهم من حدود أرضهم باديء حجر من أرض العرب، فإن يظهر الله المسلمين فلهم ماوراءهم، وإلا رجعتهم إلى فئة، ثم تكونوا أعلم بسببيهم، وأجرأ على أرضهم» (٤).

وأصدر أبو عبيدة، بن الجراح عند دنو أجله، وصية إلى الأمة، أن: « تواصلوا بالمعروف، وانصحو لأمرائكم، ولا تغشوهم، ولا تلهكم الدنيا» (٥).

وفي وصية عمر، التي سلمها لسعيد بن زيد، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عباس: «اعلموا أنني لم أستخلف، ومن أدرك وفاتي من سبي العرب، فهو حر من مال

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٧.

(٢) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٧.

(٣) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩١٨-٩١٩.

(٤) ابن خلنود، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩١٨-٩١٩.

(٥) الكاندهلوي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٢.

الله. وإن سلمنى الله فلن أدع أرامل أهل العراق يحتجن إلى أحد أبداً. وأوصى حذيفة، وعثمان بن حنيف، بالنظر فيما فرضاه من خراج على الأرض، خشية أن يكونا قد حملها ما لا تطيق، وأوصى بالأعراب خيراً، وبأن يؤخذ من حواشى أموالهم، فيرد على فقرائهم، فهم أصل العرب ومادة الإسلام^(١).

وجاء فى وصية معاذ، الحث على تجنب إمارة الصبيان، وعلى قبول كلمة الحق وإن قالها منافق، وعلى عدم الابتداع، حتى وإن كان لتحبيب الناس فى القرآن^(٢).

وجاء فى وصية معاوية لابنه يزيد: أصلح نفسك تصلح لك الناس، ولا تدع لهم فيك مقالاً، وإن أخرج أهل الكوفة الحسين، وظفرت بهم، فاصفح عنهم، وإن التمس ابن الزبير صلحاً، فأقبل منه، وتجنب دماء قومك ما استطعت، وانظر أهل الحجاز، فإنهم أهلك. فأكرم من قدم إليك منهم، وتعاهد من غاب، وانظر أهل الشام، فليكونوا بطانتك ويمينك. وإن رابك شئ من عدوك فانتصر بهم، ثم أعدهم إلى بلادهم، فإنهم إن أقاموا بغير بلادهم تغيرت أخلاقهم^(٣).

وهكذا كانت الوصية عند الموت، أداة لتحقيق التوافق المجتمعى المستقبلى، وإرساء القيم السياسية، وعلامة على الحرص على مواصلة القائم بالأمر تحمل المسؤولية لآخر لحظة من ولايته.

و- أما بعد العزل فإن الصفوة أخذت بأسباب عديدة لتحقيق التوافق، منها: قول عمر بن الخطاب، لما عزل عمار بن ياسر، عن الكوفة، مع علمه بخلو ساحته، ثم عزل سعد بن أبى وقاص، والمغيرة بن شعبة عنها: « من يعذرني من أهل الكوفة؟ إن وليت عليهم تقيا استضعفوه، وإن وليت عليهم قويا فجزوه، وددت لو وجدت رجلاً قويا أميناً يرضونه، فوليته عليهم^(٤) ». وهو قول فيه ترضية للمعزولين.

وجعل الحجاج، ثمن قبول استقالة شريح، أن يده على بديل له، يقوم مقامه، فده على أبى بردة بن أبى موسى، فعينه قاضياً.

وجرى عمل الصفوة، كما تجسد على وجه الخصوص، على يدى عمر بن الخطاب، وزباد بن أبية الذى استن بسنته، أنه إن وجد العامل أميناً ضعيفاً عزله لضعفه، ولم يعاقبه، وإن وجده خائناً قوياً عزله مستهيناً بقوته، وأوجع ظهره، وأثقل غرمة، على خيانتة، وإن وجده خائناً ضعيفاً شدد عليه العقوبة. وإن وجده نوباً أميناً زاده فى عمله.

(١) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٣٢٨، ص ٣٥٩، أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٢) ابن الجوزى، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٤٩.

(٤) المحب الطبرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٤٢.

وأخيراً، فإن الصلوة ربطت العزل بإجراءات مالية لتبرئة ساحة من انتهت خدمته من شبهة استغلال منصبه في جمع المال.^(١)

هذه هي الأبعاد الرئيسة للصيغة التي تبنتها الصلوة الإسلامية الأولى في مجالات التولية، والعزل، وانتهاء الخدمة، في شتى أنساق مؤسسة السلطة، والأسباب التي أخذت الصلوة بها لتحقيق التوافق مع الإلتزام بالشرع الإسلامي سواء داخل صفوف مؤسسات الحكم، أو بين الحاكمين والمحكومين.

خلاصة عامة لمعطيات الدور السياسي للصلوة، في نصب الولاة، وإنهاء خدمتهم:

اتضح من المعالجة السابقة أن نظام الخلافة ليس نظاماً عرفياً، وإنما هو نظام يخضع لضوابط شرعية، ويتأسس النسق الأعلى منه على البيعة، والإسلام هو الشرط الأول في صحتها وقبولها: لأنها مبنية على كتاب الله وسنة رسوله، وهي حق للمسلمين في أمصار عقد الخلافة، ويشترط في أطرافها: البلوغ، والعقل، والرضا، والإختيار، كركائز لسلطان الإرادة.

وأجمع الصحابة على أن الرضا شرط في صحتها. ويتم البيعة على مرحلتين: بيعة أهل الحل والعقد، وتسمى: «بيعة الإنعقاد»، ثم البيعة العامة وتسمى: «بيعة الطاعة». الأولى، تجعل من الشخص المبايع له، صاحب سلطان، وله حق الطاعة، والثانية، بمثابة إعلان رضا الأمة الإسلامية بخلافة المبايع له.^(٢)

واتضح أن الخلافة ولاية، يجوز تقييدها وتنظيمها في عقد التولية. كما أضاف عبد الرحمن بن عوف إلى شرط العمل بالقرآن والسنة، شرط اتباع سيرة أبي بكر وعمر. ولا تستعلى تلك الولاية على حكم الشرع. فكل شاغلٍ المناصب العامة من الخليفة إلى أصغر موظف عام محكومون بالشرع، مطلوب منهم الحكم به، يخضعون للمساءلة والرقابة من جانب الأمة مباشرة، وعن طريق أهل الحل والعقد. ومن أركان الخلافة التزام الخليفة بإقامة الدين، وتبدير مصالح الناس. وإن لم يتوفر هذا الركن فإنه لا

(١) من ذلك مقاسمة عمر عماله ما اكتسبوه من جاه الإمارة. وكان العمال قد عرفوا حدود هذا التقليد. فلقد قال خالد لعمر لما سأله من أين هذا التزاماً؟ قال « من الأثقال والسهمان. وما زاد على ستين ألفاً فهو لك » فجمع ماله فزاد عشرين فجعل الزيادة في بيت المال. ورغم أن خالد لم يكن في الحقيقة بحاجة إلى عزله، إذ أنه كان في حكم المعزول بموجب الإجراء الذي اقترحه هو نفسه. وهو: تعاقب الأمراء في الإمارة، فإن عمر استغل قرار العزل في تأكيد عدد من المفاهيم منها استبعاد الشخصيات غير العالية في كفاءتها التي قد تتكل عليها العامة، ومع أن معارك خالد شهدت ضلالة بالغة من الفسائر البشرية الإسلامية، فإن عمر تحدث عن الرفق الذي كان في سيف خالد. ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩٧، وابن كثير، البداية، ...، مرجع سابق، ج ٧، ص ٥٩، ص ٨٠، ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٥-٦٢.

(٢) لمزيد من التفاصيل: انظر د. محمود الخالدي، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٥، ص ٩٧-١٣٢.

يقوم نظام واجب الطاعة.

فالخلافة تصور شرعى، يجمع بين فكرتى: « المنصب » و « المعيار ». فهى من جانب تمثل: منصب رئاسة الدولة فى الإسلام . وهى من الجانب الثانى: تمثل معيارا للتمييز بين الإرادة الواجبة الطاعة شرعا، وتلك التى لا يجب طاعتها، وهى كفكرة: تمتد لتحتوى كل الأنظمة والحكومات التى تقوم على: الإلتزام بالشرع، والرضا من جانب الأمة، والإلتزام من جانب الخليفة، والخلافة، بالتالى، وفى ظل هذا التصور، لم تنته بعد عهد الأربعة الأول، بل مازالت قائمة على مستوى الأنساق المجتمعية الملزمة بالإسلام، والدول التى ما زالت تلتزم بها فى دساتيرها (١).

ولم يكن ثمة صراع على السلطة بين الصحابة، كما أنه لم تكن ثمة منافسة بين بنى هاشم وبنى أمية قبل الإسلام أو بعده، بل كانت هناك علاقة قرابة ومصاهرة بين الأسرتين، وعلاقات قوية فى الجاهلية والإسلام (٢).

ولا أساس لمقولة أن الزبير ثار على على، أو أنه كان يحسده على الخلافة، ويتطلع إليها هو أو طلحة، فذلك لا يستقيم مع ما عرف عن الرجلين من عزوف عن تولى الخلافة، وإسراعهما بالتخلى، وإخراج نفسيهما من الأمر، أثناء عملية الشورى، ذلك أن الولاية لم تكن مغنما بالنسبة لهما وإنما كانت عملا، وكان الوالى مجرد « عامل ». وكان هذا هو اسمه، ولم يكن فيها مصدر للتفاخر أو الاستحواذ . وتماما كما أخرج الزبير نفسه من الأمر، قبل طلحة لدى عودته ما اجتمعت عليه كلمة الأمة من تولية عثمان ، كما بايع عليا (٣).

ويمكن إجمال أبرز التوقعات السلوكية التى حددتها الصفوة فى مجال نصب الولاة، وإنهاء خدمتهم فى أنه من واجب الصفوة ترتيب إقامة خلف لكل مسؤول سياسى يخلو مكانه لآى سبب، وأن من أبرز مهام رأس الدولة أن يكون « نظاما للأمر »، يصلى بالمسلمين، ويقاقل عدوهم، ويقسم فيأهم.

واعتبرت الصفوة أن إجراءات نصب الخليفة موضع اجتهد، بدليل تباينها من حالة إلى أخرى، ففى حين كان اجتماع السقيفة مفتوحا، فإن اجتماع هيئة الشورى التى أسند إليها عمر ترشيح خليفة له، كانت مغلقة، كما لم يتم عقد اجتماع للنظر فى

(١) انظر فى تفصيل ذلك: د. صلاح الدين نجوس، تولية الخليفة وعزله الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت. ص ٣٧٨.

(٢) انظر فى رد تلك المزاعم: محمد ياسين مظهر، الهجمات المفرضة على التاريخ الإسلامى، ترجمة: سمير عبد الحميد إبراهيم، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٨٨، ص ٩٣ - ٩٤، ص ١٣٧ - ١٤٥.

(٣) انظر لمزيد من التفصيلات عن موقف الزبير من تولى المناصب العامة: د. عبد العظيم الديب، الزبير بن العوام، الثروة والثورة، البحرين: مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٦، ص ١٩ - ٤٠.

ترشيح أبي بكر لعمر، ولم يتم اجتماع مفتوح إلا في المسجد. ولكنه، في كل الأحوال، كان يتم إجراء شورى واسعة النطاق ومنظمة، وكان يجري عقد بيعة من جانب شخص أو أشخاص من أولى الشوكة والنفوذ والتمكن، كما كان يراعى توفر القدرة أو التمكن فيمن يتولى الخلافة، على أساس الرغبة في دفع التنازع في الأمر، وحفظ مصالح الأمة^(١).

وأجمع الصحابة، على أنه ينبغي ألا يكون لجماعة المسلمين، أكثر من رأس واحد، وعلى أن كون المرء صاحب حق شيء، وحتمية السعى إلى الوصول إلى ذلك الحق بالإقناع، وبإقل تكلفة سياسية، بإبراز حقوق الآخرين أمر آخر. وهو ما أكدّه أبو بكر يوم السقيفة وأفاض الصحابة، في تأكيد أن اختيار شخص الخليفة، مسألة رأى ومشورة، ولا مجال فيه للنص على الإطلاق^(٢) وعلى وجوب ربط الجدل السياسي دائماً بالواقع التطبيقي، بمعنى عدم إثارة أية مسائل، والإجتهاد في معرفة حكم الشارع فيها، إلا إذا كانت ترتبط بموقف عملي يواجه الأمة، ولكل فرد من أهل الحل والعقد، الحق في الإمساك عن البيعة. ولا يلزم الإجماع لإنعقاد الإمامة، بل تكفي الأغلبية.

وأساس طاعة الإمام، ليس هو البيعة، وإنما الإلتزام بطاعة ولي الأمر في طاعة الله ورسوله.

ولا بأس من أن يسعى ولي الأمر إلى إقناع العناصر البازرة التي لم تباع له بمبايعته، ويرتبط حق الإمتناع عن البيعة، بقاعدة: لا حلف في الإسلام، بمعنى: عدم جواز تحزب جماعة من المسلمين ضد الأخرى. وأمر أمد سريان عقد الإمامة موكول للإمام ولأهل الحل والعقد، بمعنى: حق الخليفة في الإستعفاء من منصبه بالتشاور مع أهل الحل والعقد، وحق أهل الحل والعقد في إقالة الخليفة من منصبه، إن رأوا في ذلك مصلحة عامة.

ولا مانع من أن يؤمر المسلمون خليفة في حياة الخليفة الحالي، على أن تبدأ ولايته من بعده، بمعنى عدم قيام أكثر من قائم بالأمر في آن واحد. ويرتبط السعى إلى إقناع الأمة بمرشح للخلافة بالسعى إلى إبراز صورة متوازنة له، تظهر محاسنه التي تجمع القلوب حوله، وتبرز عيوبه، بما يحول بين الأمة وبين الإغترار به، ويحول بينه وبين اعتقاد العصمة، أو القدرة على تسيير الأمر دون مشورة.

وليس من المقبول، أن تفتت جماعة من الأمة على ولي الأمر. ففي حين أكدت الصفوة على حق الخليفة في الإستقالة، وحق أهل الحل والعقد في الإقالة، بل في قتل الخليفة إن حاد عن الجادة، ولم يمكن رده إلا بذلك، ورأوا المصلحة فيه، فإنهم نفوا

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: د. صلاح الدين ديبس، مرجع سابق، ص ٢٧٧-٢٧٨.

(٢) الإمام الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١٩-٢٣، ص ٤٧-٤٨.

حق العامة فى الخروج على ولى الأمر وقتله دون بينة.

وليس ثمة مجال للربط بين البيعة، وبين الطاعة، والمشاركة السياسية. فأساس الطاعة هو الولاء للنظام الإسلامى، وأساس المشاركة السياسية، وإسناد المناصب السياسية، هو مبدأ: لزوم العناية بأمر الأمة قدر الإستطاعة، ولزوم إتاحة الفرصة للكفاءات السياسية ، لخدمة الأمة بصرف النظر عن مبايعتها لولى الأمر من عدمه.

وإذا حدث تنازع بين الأمة بخصوص شرعية البيعة وانعقادها، فالسبيل هو التحكيم لحسم النزاع. ومادة الحكم ينبغى أن تكون هى: القرآن والسنة، ويتولى الحكم أشخاص يفوضون من طرفى الخصومة، وحكمهم ملزم، والأمة نصير لهم، بشرط التزامهم بالكتاب والسنة. فجميع أطراف العلاقة السياسية [المتخاصمون، والحكام ، والأمة]، محكومون بكتاب الله، أولا ، ثم بسنة رسوله.

ومن أساسيات الصلح الذى يفضى إلى تحقيق وحدة الكلمة، بعد التنازع بين طائفتين بشأن مسألة سياسية حيوية، بعد تنازع الإمامة. : العفو المطلق عن كافة ما كان بين الفريقين المتنازعين، قبل إبرامه .

وأمر الإمامة دائماً هو: لمن يقال هى لك، لا لمن يقول هى لى، ولا يمنع عقد الإمامة أياً من طرفيه من حق إنهائه، ولكن ليس لقطاع من الأمة الحق فى الإستقلال بتحديد أمد عقد الإمامة. أما بالنسبة لإختيار ونصب ولاة الأمر الأدنى من الخليفة، فإن الصفوة لم تعتبر القاربة لأولياء الأمر السابقين أو الحاليين سببا لتولية أقربائهم، أو منع توليتهم، فالكفاءة للقيام بالعمل هى الفيصل، كما أنه لا ربط بين تولية المناصب السياسية والفضل فى الدين، فالعبرة بالكفاءة فى القيام بالعمل ومن المهم إسناد الولايات الصغيرة لعناصر شابة، يجرى تدريبها، وتدريبها فى المناصب العامة، لتخريج أجيال تتحمل المسؤولية . ويتم اختيار ولاة الأمر فى المحليات بإجراء من جانب الخليفة ، أو عامله على الإقليم بالتشاور مع أهل الحل والعقد، ولكنه يلزم دائماً أن يكون موضع رضا من يولى عليهم.

وتراعى القاربة فى الأنساق المجتمعية الدنيا، بمعنى أن يكون أميرهم منهم قدر الإمكان، ويراعى دائماً عدم إسناد عمل عام إلا لشخص واحد يكون نظاماً للأمر، به يؤخذ من قومه ما أوجبه الله على من ولى عليهم، وبه يحصلون هم على ما فرضه الله لهم من حقوق على راعيهم.

ويرتبط بالتعيين فى المناصب العامة إجراء ثلاثى الأبعاد: تكشف لمن يراد تأميره، بمعنى حصر ممتلكاته ، والعهد : بمعنى إصدار محرر مكتوب من عاقد الإمارة لكل عامل يوليه، يتضمن أهم حقوقه وواجباته، وحقوق رعيته وواجباتهم، ويقرأ فى مجلس

العقد، وينشر فى مقر عمل العامل، كما يصدر عاقد الإمارة وصية شفوية لمن ولاء.

ولا مجال لاستبعاد أحد من الإمارة بجريرة غيره، ولا لأبدية الإستبعاد. ولا استبعاد لكفاء من مجال الولاية، إلا لواحد من اعتبارات ثلاثة على سبيل الحصر: من يطلب العمل : فالحريص على الإمارة يستبعد ، بوصفها أمانة لامجال فيها للطلب ولا لتزكية النفس، واستبعاد من لا رأفة له فى نطاق أسرته وأقاربه: كقرينة على فظاظته إن ولى منصبا عاما، ولا مجال لإسناد المناصب السياسية المتعلقة بأمن الأمة إلا لمسلم.

أما بالنسبة لقواعد العزل وانتهاء الخدمة العامة : فيراعى عدم استعمال القيادات التى تبالغ فى الإقدام فى المنصب الأول، ومراعاة الإنسجام بين ولى الأمر ومساعديه، وتثبيت الخليفة الجديد لعمال سلفه لفترة، تضمن: تواصل النظام، وعملية التجديد، فى أن واحد.

ويتم عزل من لا تتوفر فيه روح المبادرة ويحتاج إلى تعليمات بشأن التصرف فى أى موقف يعرض له، ويلزم الولاة بالقدوم إلى الخليفة سنويا حيث تتم المحاسبة، وتجديد العهد، وإلا اعتبر التكليف منتهيا. ويتم العزل بشكوى الرعية، حتى لو ثبت عدم جديتها، وإصابة حد من حدود الله أو شبهة ذلك، ولن يسئ استخدام السلطة، خاصة تجاه أهل الذمة، أو المسلمين عموما. إلا أن المعارضة لا تعتبر سببا للعزل، فمن حق نواب الخليفة أن يراجعوه، وأن يعترضوا على ما يرون وجوب الاعتراض عليه من باب الإلتزام بالشرع، ومن مسوغات العزل الإسراف من جانب الوالى، حتى ولو فى ماله الخاص.

ويرتبط العزل بإجراءات تجعله أمراً عاديا لا يترك فى نفس المعزول شيئا ولا يسمح للعامة بتضخيمه، ومن هذه الإجراءات: إصدار توضيحات بشأن سبب العزل، وإتاحة الفرصة للمعزول لتبرئة ساحته، علاوة على تكرار استعمال عزل أناس لا غبار عليهم، لتبسيط وقع العزل، وتيسير أمره على النفس، والعامة، ويجرى الأخذ بتقليد العزل عند تنازع الإمارة ، بمعنى عزل المتخاصمين، إما بالتصالح بينهما على ذلك، أو بأمر من العاقد لهما، كما يتم العزل لمن يخوض فى متشابه القرآن، ويبتغى إقحام العامة فى مسائل خلافية. ومن حق الولاة الإستقالة.

ويتم تزويد من يعين للولول مكان عامل سابق، بتعليمات تتيح: يسر نقل السلطة، وعدم تحييد خبرة العاملين السابقين، وتحويلهم إلى مصدر للنصح والشورى للوالى الجديد، هذه هى أهم ملامح البديل السياسى الذى تبنته الصفوة الأولى فى مجال تولية الولاة وإنهاء ولايتهم فماذا عن معالم البديل السياسى الذى تبنته فى مجال الرابطة السياسية فى السلم ؟، هذا هو موضوع الفصل القادم.

الفصل الثانى

التوافق فى الروابط السياسية فى السلم

يعنى هذا الفصل بتحليل دور الصفوة الإسلامية الأولى، فى تحديد التوقعات السلوكية، المرغوبة فى ترتيب الرابطة السياسية، بين عناصر الصفوة المسكة بزمam السلطة، وتلك التى خارج دائرة الحكومة، والعلاقة بين الصفوة ككل، وشركاء الدور السياسى الآخرين، فى ظل العلاقة السلمية، والتى تشمل حالات: استجابة شركاء الدور لتوقعات الصفوة، أو التزامهم الحياد، أو المعارضة غير المسلحة، أو الإنحرافات المقدور عليها، بمعنى تلك التى لا تستلزم مواجهة عسكرية بين أجهزة السلطة والمحكومين. وهى بالطبع انحرافات ذات طابع غير جمعى.

وسينقسم هذا الفصل إلى مبحثين، يتناول أولهما: صيغة التوافق فى العلاقات السياسية فى مجالى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وترتيب العلاقة بين الدولة والمجتمع، أما الثانى، فيتناول : صيغة التوافق فى معالجة الإنحرافات غير المسلحة الكامنة والواقعة بالفعل.

المبحث الأول

صيغة التكافل بين الراعى والرعية، والدولة، والمجتمع

يدور هذا المبحث حول مجموعة من علامات الاستفهام: ماهو الأساس الذى تقوم عليه الرابطة بين الراعى والرعية فى وضعها الطبيعى السوى؟ وماهى الترتيبات السياسية، التى وضعتها الصفوة، لتحديد معالم تلك الرابطة؟ وماهى الحدود المشروعة للمعارضة السياسية، من حيث الموضوع، ومن حيث الوسائل؟ وماهى القواعد التى يتعين على السلطة الحاكمة، الإلتزام بها فى مواجهة المعارضة السياسية التى لاتصل إلى حد اللجوء إلى إشهار السلاح فى وجه السلطة، أو ضد من يعارضها فى الرأى؟ وماهى ملامح الدور السياسى للصفوة فى تحديد صيغة التكافل بين دورى الدولة والمجتمع، وآليات وضوابط التوازن، فى إدارة وتوظيف المال العام والخاص، فى القيام بمهام الإستخلاف فى الأرض؟ وماهى المعالم الأساسية للدور الإقتصادى للدولة والمجتمع، كما حددتها الصفوة الإسلامية الأولى؟

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين ، الأول: خاص بصيغة التوافق بين الحاكم والمحكوم، والثانى برؤية الصفوة لنقاط التلاقى والإختلاف بين دورى الدولة والمجتمع فى الوضع الطبيعى.

المطلب الأول

صيغة التكافل بين الراعى والرعية والدولة والمجتمع

تقوم الصيغة التي تبنتها الصفوة، فى هذا الصدد، على مجموعة من الآليات المستندة إلى لفيف من الضوابط الرامية إلى تحقيق توافق ملتزم بالشريعة الإسلامية، من أبرز ركائزه:

أولاً: أسس الرابطة السياسية بين الراعى والرعية وترتيبات التوافق: أدرك الصحابة أن المكنة السياسية، تتوقف على أمور مترابطة، عبر عنها عمرو بن العاص بقوله: « لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل »^(١)

وقال عمر إنه لا يصلح للوالى أمر ولا نهى، إلا إذا تحلى بقوة على جمع المال من أبواب حله، ووضعه فى حقه، وبشدة لا جبروت فيها، ولين لا وهن فيه، وعلم أنه لا أحد فوق أن يؤمر بتقوى الله، ولا أحد دون أن يأمر بتقوى الله^(٢).

ومن أبرز المبادئ التي ارستها الصفوة فى هذا الصدد:

١- مبدأ عدم مؤاخذه الناس إلا بظاهر سلوكهم:

أكدت الصفوة على أنه ليس لأحد أن يؤاخذ أحداً إلا بظاهر سلوكه، فلقد قال عمر بن الخطاب كان أناس يؤخذون بالوحي فى عهد رسول الله ﷺ، وإن الوحي، قد انقطع، وإنما نؤاخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً أمناه وقربناه، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه، ولم نصدقه، وإن قال أن سريره حسنة^(٣).

فلقد تولى الله السرائر، وجعل الجزاء عليها وقفاً على ذاته سبحانه وتعالى، ولم يجعل لأحد من خلقه، الحكم إلا على العلانية، وهذا الحكم بالظاهر، إن كان غير موافق للحقيقة، فإن لا يسوغ للصادر لصالحه الإستفادة منه، فالحكم بذاته لا يحل شيئاً ولا يحرمة^(٤).

ويقول أبو أمامة: «إن الأمير، إذا ابتغى الريبة فى الناس، أفسدهم». ويقول أبو الدرداء: إن معاوية سمع كلمة من رسول الله ﷺ فأسس سياسته عليها، فنفعه الله بها، ألا وهى: « نهى رسول الله عن تتبع عورات الناس، لأن تتبع عوراتهم يؤدي إلى إفسادهم »^(٥).

(١) ابن عبد ربه، مرجع سابق ج ١ ص ١١.

(٢) الطوطشى، مرجع سابق ص ٦٢.

(٣) السندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٠.

(٤) الشافعى، الأم، مرجع سابق، ج ٦ ص ١٩٩.

(٥) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٥.

٢- تحمل مسؤولية القرارات السياسية، ومراعاة حاكمية النصوص الشرعية: أكدت الصفوة على تحمل مسؤولية القرارات السياسية التي تتخذها،^(١)

٣- الشورى والحرية الفكرية حالة غياب النص :

ارتبط بحرص الصفوة على الالتزام بالشرعية ، العمل على أن لا ينال الخلاف فى رأى من التوافق بين أبناء الأمة، بجعل الأمر شورى، وعدم رد رأى أحد، برأى آخر، ما دام أى منهما لا يرتكن على أساس صريح، أو ضمنى، من الكتاب أو السنة^(٢) نموذج ذلك، قول عمر لرجل قد أصدر زيد بن ثابت حكماً قضائياً ضده: « لو كنت أنا، لقضيت لك، ولو كنت أردك إلى كتاب الله، أو سنة نبيه، لراجعت الحكم. ولكن إنما أردك إلى رأى. والرأى مشترك»^(٣).

وخلاصة القول، أن الصحابة اعتبروا الرأى ، الذى هو موضع اشتباه، لعدم توفر أساس شرعى لصالحه، أو ضده، أمراً من السائغ القول به، والقضاء به عند الإضطرار، بقدر الضرورة، بون إفراط فيه أو تفريط، وبدون إلزام أحد بالعمل به. ولم يجرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفته مخالفاً للدين.

٤- جماعية الرأى: حرصت الصفوة على تجنب الرأى الفردى، والتوصل إلى رأى من خلال الشورى. وكان المسيب بن رافع، إذا واجهه أمر ليس فى الكتاب، ولا فى السنة، يستدعى صوافى المتخصصين فيه فيرفعه إليهم، ويعد الحق ما اجتمع عليه رأى

(١) ومن شواهد ذلك، أنه لما كتب كاتب بين يدى عمر: « هذا ما رأى الله أمير المؤمنين عمر»، وذلك فى إثبات حكم به، نهى أمير المؤمنين قائلاً: « لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب». وعمر بذلك متبع لتعليمات الرسول ﷺ لأميره بريدة، حيث قال له: « لا تنزل عنك إذا حاصرتك على حكم الله فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا. ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك». فالصفوة فرقوا بين حكم الله، وبين حكم الأمير المجتهد، فاتحين بذلك الباب لنقد قراراتهم، وأحكامهم، المبنية على الرأى، والتي لا نص فى القرآن أو السنة بمصداقها. وكان الصديق إذا نزلت به قضية لم يجد فى كتاب الله لها أصلاً، ولا فى السنة أثراً، اجتهد رأيه، ثم قال: « هذا رأى فلان صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فعلى واستغفر الله». ولم يكن يستشير الناس، إلا بعد النظر فى كتاب الله، وسنة رسوله، وسؤال الناس عما إذا كان أحدهم يعلم أن رسول الله قضى فى المسألة المطروحة بقضاء، واقتضت الصفوة منهاج أبى بكر فى هذا الصدد، وكتب عمر إلى شريح لما ولاء القضاء، أن ينظر فى كتاب الله وسنة رسوله، ويتبع ما يتبين له منهما، وأن يجتهد رأيه فيما لم يتبين له . ابن القيم الجوزية . إعلام الموقعين، مرجع سابق ج ١ ص ٢٠٤-٢٥٧، د. سليمان درويش، مرجع سابق ، ص ١٩٥-١٩٧.

(٢) ابن القيم ، إعلام الموقعين.....، مرجع سابق ، ج ١ ص ٥٤.

(٣) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٩٣ ويغنى عدم التكاليف على إبداء الرأى، والتشديد به، والإختلاف بسببه، أوصى عمر فى خطبة له بعدم جعل خطأ الرأى سنة للأمة، وعدم استحياء المرء أن يقول إذا سئل عما لا يعلم : « لا أعلم»، وقال ابن مسعود: « ما علمك الله فى كتابه فاحمده عليه، وما استأثر عليك به فكله إلى عالمه، ولا تتكلف وأعلم أن « لا أعلم ثلث العلم. المرجع السابق، ج ١، ص ٨٦. وأعلن عثمان بن عفان، أن رأيه الإجتهدى ليس ملزماً للأمة، فمن شاء أخذ به، ومن شاء تركه، بخلاف سنة رسول الله ، فلا يجوز لأحد تركها لقول أحد . واعتبر معاوية من يتحدثن بأحاديث ليست فى كتاب الله ولا تؤثّر عن رسوله، جهالاً. وأخرج لقيط من الصحابة، منهم: زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبى موسى الأشعرى، وعبدالله بن عمر، الرأى من نطاق العلم. واقتوا بالجوء إليه بقدر الضرورة، مع التسليم بالمسؤولية عنه. المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٥.

أهل العلم. وفي الوقت الذي أوصى فيه عمر، شريحا، بالإجتهد الشخصى فيما ليس فيه نص، فإنه قال له محرضا إياه على الشورى: « إن لم تجد نصا، فأنت بالخيار، إن شئت أن تجتهد رأيك فافعل ، وإن شئت أن تؤامرني فافعل، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيرا لك(١) ».

٥ - تحاشى التعرض للمصير الأخرى لأناس بأعينهم: أكدت الصفوة على عدم التدخل سلبا، ولا إيجابا، فى الحكم على مصير أحد من الناس بعينه فى الآخرة، فلقد روى جندب بن عبد الله، تحذير رسول الله ﷺ، لرجل أقسم أن الله لن يغفر لفلان، من أن هذا قول غير لائق، من شأنه إحباط عمله، والمغفرة لمن زعم أن الله لن يغفر له (٢). ولما عزم شرحبيل بن السمط، أحد عمال عمر على أتباعه، أن يخبروه بكل ذنب ارتكبهوه استاء عمر وعد ذلك هتكا لستر الله. وعزله بشكل مؤبد (٣).

٦- وأخيرا، فإن الصفوة راعت أن يكون سعيها للتوفيق فى العلاقات السياسية، ملتزما بعدم التقدم بين يدي الله ورسوله(٤)

هذه هى ركائز الأساس الذى بنت عليه الصفوة، صيغة الرابطة السياسية. فماذا عن ترتيبات التوافق فى ظل هذا الأساس؟

ثانيا : ترتيبات التوافق فى العلاقة بين الراعى والرعية: كشفت الممارسة السياسية للصفوة، عن سعيها لتحديد التوقعات السلوكية لدى أفرادها سواء كانوا فى مراكز السلطة، أو خارجها، عبر آليات وضوابط معينة، تؤدى إلى التوافق، من أبرزها:

١- إصدار الخلفاء توجيهات للولاة تجمع بين السعى للتوافق، وتحديد سبله، بمراعاة العدل والإحسان، وبين الإلتزام بالشرعية، ومن نماذج ذلك :

أ - تعليمات عمر بن الخطاب لعامله أبى موسى الأشعرى، التى أكد فيها على أن سياسة الرعية ليست بالأمر السهل، وأن عتاد نجاح الأمير فى القيام بدوره فيها، هو: الحذر من تراكم العمل، والإستقامة مع الله، وإرساء القدوة الحسنة، وإقامة الحق(٥)

ب - وقال عمر لابن مسعود وعمار، لما أسند إليهما أعمال الكوفة: « إني وإياكم فى مال الله كوالى اليتيم، إن استغنى استغنى، وإن افتقر أكل بالمعروف(٦) ».

(١) المرجع السابق ، ص ٩٠.

(٢) محمد بن عبد الوهاب، رسالة التوحيد ، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

(٣) ابن شيه، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨١٨.

(٤) ومن الأدلة على ذلك، قول ابن عباس: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء. أقول قال رسول الله، ويقولون قال أبو بكر وعمر؟ وقالت عائشة لمعاوية: « من أرضى الله بسخط الناس، كفاه الله مؤنة الناس ومن أرضى الناس بسخط الله لم يفنوا عنه شيئا » محمد عبد الوهاب، رسالة التوحيد ، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٥) أبو عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص ١١ - ١٢.

(٦) ابن شيه، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٦٩٢.

ج - وفي تعليماته لعماله، عامة، أمرهم عمر: « لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم، ولا تجمروهم في البعوث فتقتلهم، ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم»^(١).

وأخذت هذه التوجيهات طابع الديمومة، كسلوكيات متوقعة من الولاة تجاه الرعية. فلقد كتب عثمان إلى عماله، أن عمر: « قد وضع لكم مالم يغيب عنا، بل كان على ملا منا، فلا يبلغني عن أحد منكم تغيير، فيغير الله ما بكم، ويستبدل بكم غيركم. فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جبابة»

وكتب عثمان إلى عماله، عن السلوك السياسي المثالي للولاة، فقال: « وأعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين فيما لهم وعليهم، فتعطوهم ما لهم، وتأخذوا ما عليهم، ثم تنثوا بأهل الذمة فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بالذي عليهم».

هـ - وكتب عثمان إلى عماله على الخراج: « إن الله خلق الخلق بالحق، فلا يقبل إلا الحق. خذوا الحق، واعطوا الحق. والأمانة، والأمانة... قوموا عليها»^(٢). وأوصى على عماله ألا يدخلوا في مشورتهم الجبناء، الذين يضعفونهم عن القدر اللازم من الحزم، ولا البخلاء الذين يستهويهم المال، فيدفعون الوالي إلى الجنوح عن الإحسان إلى الرعية^(٣). ووجه على، عامله زياد بن أبيه إلى أن يستعمل العدل، ويحذر العسف والحيث، ولا يزد في الخراج، ونبيه إلى أن العسف يعود بالجلاد، وأن الحيث يدعو السيف^(٤).

٢- إصدار بيانات سياسية لتوعية الرعية بحقوقها وواجباتها السياسية: والنماذج على ذلك كثيرة، يكفي الإشارة إلى بعضها:

(١) المرجع السابق، ج ٢ ص ٨٠٧.

(٢) البرديسي، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٤) على بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٧٦٧. فأساس الاستقرار السياسي هو: العدل. ومفتاح العمران، هو: تخفيف الأعباء المالية العامة. ومن وصايا الإمام على لعماله على الصدقة: « لا تروعا مسلما، ولا تأخذوا منه أكثر من حق الله في ماله. وإقل العامل لدافع الصدقة: هل في أموالكم من حق الله فتؤنوه إلى الوالي؟. فإن قال قائل: لا، فلا تراجع. وإن أئتم الله منكم، فأنطلق معه من غير أن تخيفه، أو تتوعده، أو تعسفه، أو ترفقه، وخذ ما أعطاك من ذهب أو فضة فإن كان له ماشية أو إبل فلا تدخلها حتى يأذن لك، واجعل له الخيار، وأعلم أن أعظم الخيانة خيانة الأمانة. وأقلع الفسّ غش الأئمة، المرجع السابق، ص ٥٤٣. ومن واجب عامل الخراج أن يكون ليئا، وأن يراعى أسباب بناء الثقة مع المولى، وعلى المولى أن يؤدوا ما عليهم عن رضا وطيب نفس. ونصح الإمام على، محمد بن أبي بكر، لما ولّاه على مصر أن يحرص على المساواة بين الرعية حتى لا يطمع عظيم في حيفه له، ولا ييأس ضعيف من عدله به، وذكره بتفاهة الدنيا، وحتمية الموت والحساب. وختم وصيته بقوله: «إن استطعت أن يشتد خوفك من الله، وأن يحسن ظنك فأجمع بينهما، ولا تسخط الله برضا أحد من خلقه، فإن في الله خلقاً عن غيره، وليس عن الله خلقاً في غيره» المرجع السابق، ص ٥٤٤ - ٤٤٥.

أ - فلقد حدد أبو بكر مهمته الأولى كخليفة، بإقامة العدل المنضبط بالإقتداء برسول الله ﷺ وحدد مهمة الرعية بإعانة الخليفة إذا أحسن، وتقويمه إذا انحرف. وقال في رسالة للأمة: « إن أقواكم عندي الضعيف حتى أخذ له بحقه، وإن أضعفكم عندي القوي حتى أخذ منه الحق. وإنما أنا متبع ولست بمبتدع. فإن أنا أحسنت فأعينوني، وإن أنا زغت فقوموني» (١).

ب - وحدد أبو عبيدة مهمة الإمام العادل، في إسكات أصوات الرعية عن الله، بمعنى تحاشي أسباب شكوى الرعية إلى ربهم، واعتبرها سمة على جور الحاكم، وفشل في أداء واجباته (٢).

ج - وأشار عمير بن سعد - أحد عمال عمر - إلى أن من واجب ولي الأمر أن يجمع بين الرحمة، وبين الشدة الإسلامية. وقال مبيناً مدلولها: « لا يزال الإسلام منيعاً ما اشتد السلطان. وليست شدة السلطان قتلاً بالسيف، ولا ضرباً بالسوط. ولكن قضاء بالحق، وأخذ بالعدل. فحائظ الإسلام هو: العدل، وبابه هو: الحق، (٣).

د - وحدد عمر، في رسالة وجهها إلى أهل البصرة، واجبات الوالي في: « الأخذ للضعيف من القوى، ومقاتلة العدو بالأمة، والدفاع عن ذمتها، وجمع الفئى وقسمته بينهم، وإخافة الفساق وجعلهم يداً يداً، وعيادة مرضى المسلمين، وشهود جنازتهم، وفتح بابه لهم، ومباشرة أمورهم بنفسه، بوصفه مجرد رجل منهم، غير أن الله جعله أثقلهم حملاً (٤).

وحدد الإمام على حق الرعية على الوالي، بأمور تشمل: تواضعه للأمة، وعدم حجب السر عنهم، إلا على وجه الاستثناء لمقتضيات المصلحة العامة، وأن يكونوا عنده سواسية في الحق. وحدد واجبات الرعية بشكر نعمة الله وإطاعة الأئمة، والمصارعة إلى الإصلاح والتفاني في خدمة الحق (٥).

(١) أبو عبيدة، مرجع سابق، ص ١١، د. محمد رواس قلججي، قراءة جديدة للسيرة النبوية، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٤، ص ٤٤٢.

(٢) المرجع السابق، ١٢.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ٣٧٥.

(٤) د. حميد الله الحيدري، مجموعة الوثائق السياسية في مرجع سابق، ص ٣٢٠.

(٥) ووجد الإمام هذه المعاني بقوله: « إن على الوالي حقاً أن لا يغيره على رعيته فضل ناله، ولا طول خص به. ألا إن لكم عندي أن لا أحتجز بونكم سرّاً إلا في حرب، ولا أطوى بونكم أمراً إلا في حكم. وألا أؤخر لكم حقاً عن محله. وأن تكونوا عندي في الحق سواء فإن فعلت ذلك، وجبت لله عليكم النعمة، ولي عليكم الطاعة، وأن لا تنكصوا عن دعوة، ولا تفرطوا في إصلاح، وأن تخوضوا الغمرات إلى الحق». وحصر الإمام على، واجبات الإمام، في: إقامة الشريعة الإسلامية. وقال: « ليس على الإمام إلا ما حمل من أمر ربه: الإبلاغ في الموعدة، والاجتهاد في النصيحة، والإحياء للسنة، وإقامة الحدود على مستحقها، وإصدار السهمان على أهلها ». على بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٥٩٦-٥٩٧.

وحدد الإمام على واجب الأمة بقوله: « تناهوا عن المنكر، وانهاوا عنه، فإنما أمرتم بالنهاي بعد التناهي»^(١) فأصلاح الذات لابد أن يسبق السعي لإصلاح الغير.

وقال الإمام على لعبدالله بن عباس: والله إن هذا النعل أحب إلى من إمرتكم، إلا أن أقيم حقا أو أدفع باطلا». وفي خطبة سياسية له، قال: « أيها الناس إن لى عليكم حقا. ولكم على حق. فأما حقكم على فالنصيحة لكم، وتوفير فينكم عليكم، وتعليمكم لئلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا. وأما حقى عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة فى المشهد والمغيب. والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين أمركم»^(٢).

وبين الإمام على أنه لا حق بلا واجب مقابل له. وأن هذه سنة الله فى الوجود كله. وأن أعظم الحقوق قاطبة، حق الوالى على الرعية، وحق الرعية على الوالى، وأن صلاح الرعية رهن بصلاح الوالى والعكس صحيح، وأن قوام العلاقة بين الوالى والرعية هى: قبول العدل، وتلمس الإحسان، والإقرار بأن أحداً من البشر ليس بأكبر من أن يخطئ، وأن الجميع عبيد مملوكون لرب واحد، فكافة الحقوق، بما فيها الحقوق السياسية، متفرعة عن حقوق الله تعالى، رتبها الشارع على أساس التكافؤ فى الوجوب، ومفتاح التحلى بالعدل هو: ترويض النفس على سماع كلمة الحق^(٣).

وإذا كان هذا هو أساس الحقوق عامة، فإن الإمام يرى بخصوص الحقوق السياسية، أن أعظم ما افترض الله سبحانه من الحقوق، حق الوالى على الرعية، وحق الرعية على الوالى، وهى فريضة فرضها الله سبحانه وتعالى، لكل على كل، وجعلها نظاماً لألفتهم وعزاً لدينهم. وهذه العلاقة المتبادلة لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا تلو أهمية دور طرف فيها عن دور الآخر. فهما وجهان لعملة واحدة، فلا تصلح الرعية، إلا بصلاح الولاة، ولا يصلح الرعاية إلا باستقامة الرعية.

ولكن ما الثمرة المرجوة، من وراء قيام كل من الراعى، والرعية، بواجبه على هذا النحو، تجاه الطرف الآخر؟

الإجابة عند الإمام على أنه: « إذا أدت الرعية إلى الوالى حقه، وأدى الوالى إليها حقها، عز الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت السنن على استقامة، فصلح الزمان بذلك، وطمع فى بقاء النولة. ويئست مطامع الأعداء».

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤، ص ١٢٨.

(٣) يقول الإمام: « إن الله جعل لى عليكم حقا، بولاية أمركم. ولكم على من الحق مثل الذى لى عليكم. فالحق لا يجرى لأحد إلا جرى عليه، ولا يجرى عليه إلا جرى له. ولو كان لأحد أن يجرى الحق له ولا يجرى عليه. لكان ذلك خالفا لله تعالى، لقدوته على عباده، ولعدله فى كل ما جرت عليه صروف قضاائه. ولكته، سبحانه، جعل حقه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم على ذلك مضاعفة الثواب. ثم جعل، سبحانه، من حقوقه حقوقا افترضها لبعض الناس على بعض فجعلها تكافؤا فى وجوبها، فيوجب بعضها بعضا، ولا يستوجب بعضها إلا ببعض». المرجع السابق، ص ٤٧٧.

أما إذا اعتدت الرعية على حق الوالى ، أو العكس، فإنه كما يقول الإمام: « تختلف الكلمة ، وتظهر معالم الجور، فيما لو غلبت الرعية واليهما ، أو أوجف الوالى برعيته»

ومحور الرابطة السياسية، هو: النصيحة بمبلغ الجهد، والتعاون بين الراعى والرعية على إقامة الحق بينهم، وليس أحد مهما عظمت فى الحق منزلته، بأكبر من أن يُعَاوَنُ على ما حمله الله من حقوق، ولا امرؤ وإن صغرته النفوس بأقل من أن يعين على ذلك أو يعان عليه.

أما عن السمات التى يجب أن يفر منها الوالى: فحب الفخر والكبر، فإنه لم «تعظم نعمة الله على أحد، إلا ازداد حق الله عليه عظما. وإن من أسخف حالات الولاة عند صالح الناس، أن يظن بهم حب الفخر، ويوضع أمرهم على الكبر»

ويختتم الإمام هذا التصور، الذى يعرضه لأساس، وأبعاد، الرابطة السياسية، بدعوة كلا طرفيها إلى الإنصات لكلمة الحق. ويهيب بالرعية أن تمتد يد التقويم للإمام. فهو ليس بمعصوم. يقول على: «إنه من استقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه. فلا تكفوا عن مقالة بحق، ومشورة بعدل. فإننى لست فى نفسى بفوق أن أخطئ»، ولا آمن ذلك من فعلى، إلا أن يكفى الله من نفسى، ما هو أملك به منى. وإنما أنا وأنتم عبيد لرب واحد»^(١).

٣- التثقيف السياسى للأمة بتحديد المفاهيم: حرصت الصفوة فى توجيهاتها السياسية إلى الأمة ، على بناء المفاهيم السياسية من منظور إسلامى:

أ - فلقد أثار عمر، على سبيل المثال، مسألة تعريف [الخلافة] أمام حشد يضم عددا من الصحابة. فحدد سلمان وكعب معنى مفهوم « الخليفة» من وجهة نظر الرعية، وحدده عمر من زاوية تصور الحاكم لنوره.

فالخليفة، فى رأى سلمان، وكعب، هو حاكم : « لا يأخذ إلا حقا، ولا يضع ما يأخذه إلا فى حقه. يعدل فى الرعية . ويقسم بينهم بالسوية. ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله. ويقضى بينهم بكتاب الله تعالى »^(٢).

أما الزاوية التى ركز عمر على إبرازها فى مفهوم « الخليفة» فهى : أنه حاكم مهمته استعمال خير من يعلم، وأمرهم بالعدل، ثم النظر فى أعمال عماله، هل عملوا بما أمرهم به أم لا، وهو يباشر ما بحضرته من مصالح بشكل مباشر، ويسند ما غاب عنه من أمر الأمة، إلى أهل القوة والأمانة^(٣).

(١) انظر النص الكامل فى: المرجع السابق ص ٤٧٧ - ٤٨٩.

(٢) الكاندهلوى، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ج ١ ص ٧٨. وبين عمر تصوره لنوره كخليفة فى أول خطبة عامة له. فقد جاء فى هذه الخطبة أن وظيفة الخليفة، هى: العدل « اعلموا أن شدتى قد ازدادت أضعافا إذ صار الأمر إلى، وذلك على الظالم والمعتدى»=

ب - والنموذج الثاني، من نماذج تحديد الصفوة للقيم الإسلامية، وتعميم التعريف بها، تعريف ابن عباس للعدل والإحسان. فالعدل عنده هو: « التوحيد، مع استواء السريرة والعلانية لله في كل عمل يعمل الإنسان»، أما الإحسان فحالة قوامها « أن تكون السريرة خيراً من العلانية»^(١)

ج - والنموذج الثالث، تعريف على بن أبي طالب [للصبر] بأنه : « شوق إلى الجنة يبعد عن الشهوات، وشفق من النار يؤدي إلى اجتناب المحرمات، وزهد في الدنيا يدفع إلى الإستهانة بالمصائب، وترقب للموت يؤدي إلى المسارعة إلى الخيرات»

د - والنموذج الرابع، تعريف الإمام على [الجهاد] بأنه : « أمر بمعروف، ونهى عن منكر، وصدق في المواطن، وشنان المنافقين»^(٢)

هـ - والنموذج الخامس، تعريف الإمام مفهوم [القرابة لرسول الله ﷺ] بقوله: « ولى محمد هو من أطاع الله، وإن بعدت لحمته، وعدو محمد هو من عصى الله، وإن قربت قرابته»^(٣).

و - والنموذج الأخير، تعريف ابن عمر [النفاق] بأنه: « أن يقول المرء للأمير إذا لقيه ما يحب، وإذا ولى عنه قال عنه غير ذلك»^(٤)

ولا ريب أن ترسيخ دلالة هذه المفاهيم السياسية، ونشرها، يفضي إلى تبصير الراعي، والرعية، بمنظومة الحقوق والواجبات السياسية.

٤ - السعي إلى تعزيز الوازع الذاتي بزرع قيم إيجابية إسلامية: في حين التزمت الصفوة بشكل صارم بقاعدة عدم محاسبة أحد إلا على ظاهره، فإنها لم تال جهداً في السعي لتربية الوازع الذاتي، إيماناً باستحالة تقويم الأمة، بالترغيب والترهيب الخارجي، غير النابع من قناعات ذاتية لديها.

ويكفي الإشارة، للتدليل على هذه الفكرة، إلى طرف من عملية التنشئة السياسية التي قام بها الإمام على، في أوساط العراقيين، الذين كانوا حديثي عهد بالإسلام، وجلهم بين جاهل بنصوص القرآن والسنة، وبين فاقد لفقه تلك النصوص، أو لمهارات

«لاأخذ لضعيف المسلمين من قويمهم. وإنى مع شدة تلك، واضع خدي على الأرض لأمل العفاف، والكف، والتشليم منكم. وإنى لا أستكف إن كان بيني وبين أحدكم شيء، أن أمشي معه، إلى من أحببت منكم، فينتظر فيما بيني وبينه». والتمس عمر من الأمة - بعد تقرير أنه وإياهم أمام العدل سواء - أن يأمروه بالمعروف، وينهوه عن المنكر، ويحضره النصيحة فيما ولاه الله من أمرهم. المرجع السابق، ج ١ ص ٣٢.

(١) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٨٢.

(٢) على بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٦٦٥.

(٣) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ١ ص ٦٥.

(٤) المرجع السابق، ج ١ ص ٦٥.

د : الدعوة إلى تصديق القول بالعمل: وأول الأسباب التي أخذت بها الصفة النصحية^(١)

ومن الوسائل العملية التي استخدمتها الصفة، للتحويل على الوازع الذاتي، في ربط القول بالعمل، امتناع عبدالحمن بن خالد بن الوليد، عن أخذ مبلغ من المال، كان قد غله أحد الجنود الذين كانوا تحت إمرته، ثم ندم وجاء به إليه. قال له عبدالحمن: « قد تفرق الناس، ولن أقبلها منك حتى تأتي الله بها يوم القيامة». فذهب ذلك الرجل إلى مجموعة من الصحابة يستشفع بهم، فقالوا له مثل ما قال عبدالحمن. فذهب إلى دمشق، فرفض معاوية أن يقبلها منه، ثم أشار عليه الفقيه عبد الله بن الشاعر أن يذهب إلى معاوية ويدفع إليه الخمس، ويتصدق بالباقي عن الجيش. ففعل ذلك^(٢).

هـ - بيان أن الإمارة عبء، يفر العاقل منه، مالم يفرض عليه، ويكون كفتا له:

أشار المنذرى إلى تسعة وعشرين صحابيا رواوا أحاديث عن رسول الله في التحذير من الإمارة، والترهيب من تولى المناصب العامة، خاصة لمن لا يلمس من نفسه القوة والأمانة، الكفيلين بالإطلاع بمهامها، بتأكيد المساعطة يوم القيامة، والتحذير من العقوبة في الآخرة، لمن يجور على الرعية، أو يغشها، أو يحتجب عنها، وتوضيح حسن الثواب الموعود به في الآخرة، لمن يعدل في الإمارة، ويؤدي حق الله فيها^(٣).

«أصلح الله ما بينه وبين الناس. ومن أصلح أمر آخرته أصلح الله له أمر دنياه. وأرضع العلم ما وقف على اللسان، وأرفع ما ظهر في الجوارح. وغاية الفقه جعل الناس لاتقنط من رحمة الله، ولا تأمن مكر الله». ويصرح الإمام على، بأن قيام الوالي يواجه على خير وجه ليس كافياً، بل هو مجرد عذر له، إذ لا يقنو للرعية حجة عليه أمام الله. والعبرة باتباع الرعية للرشد بوازع ذاتي، نابع منها. يقول الإمام، محدثاً بنعمة الله عليه، موضعاً ضالة قيمة الوازع الخارجى، قياساً بالوازع الداخلى: « إعدروا من لا حجة لكم عليه، وأنا هو، ألم أعمل فيكم بالقرآن، وركزت فيكم راية الإيمان، ووقفتم على حدود الحلال والحرام، وألبستم العافية من عدلى، وفرشتكم المعروف من فعلى، وأريتكم كرائم الأخلاق من نفسى؟». ثم يدعوهم، فى ضوء هذا كله، إلى الإقتداء به، وعدم تقديم أرائهم فى مسائل لا تستطيع العقول حسنها. ويقول: « فلا تستعملوا الرأى فيما لا يدرك قعره البصر، ولا تتغلغل إليه الفكر». ثم يوضح أهمية الوازع الداخلى بقوله: « يا عباد الله زنوا أنفسكم من قبل أن توزنوا، وحاسبوها قبل أن تحاسبوا، وتنفسوا قبل الخناق، واعلموا أنه من لم يعن على نفسه حتى يكون له منها واعظ، لم يكن له من غيرها زاجر، ولا واعظه المرجع السابق، ص ٢١٠-٢١١.

(١) ومن ذلك قول ابن الزبير « إن طالب ما عند الله لا يخيب فصدقوا القول بالعمل. واعلموا أن علامات التقوى: الصبر على البلاء، والرضا بالقضاء، وشكر النعمة، وأن يذل المرء لحكم القرآن. والإمام كالسوق ما نفق فيه حمل إليه. فإن نفق الحق عنده جاءه أهل الحق، وإن نفق عنده الباطل، حمل إليه أهل الباطل بغيره. وتعدت الصفة السعى إلى تربية هذه القيمة بالنصح بالإرشاد القولى، إلى تقديم القدوة العملية. ومن ذلك ما حدث للمسرور بن مخزومة الذى احتكر طعاماً ورأى سحابة فكرها، خشية أن تسقط مطراً، فيزيد الناتج من الصنف فينخفض سعره، وما لبث أن أنبه ضميره، فذهب إلى السوق معاهداً الله على البيع بثمن الشراء بدون أرباح. فجاء إليه أمير المؤمنين عمر ينهيه عن ذلك، فرد بقوله: « لا، كرهت ما ينفع الناس، فكرمت أن أبيع فيه». أى أنه طبق على نفسه عقوبة تعزيرية ذاتية، على مجرد أفكار دارت داخل نفسه. ابن الجوزى صلة الصفة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢٤.

(٢) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٧.

(٣) الحافظ المنذرى الترغيب والترهيب.....، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٥٤-١٧٨، ٥٩٥-٥٦١.

ومن النماذج العملية لترسيخ الإحساس الذاتى بثقل الإمارة، ما فعله الصديق أبو بكر، لما راجعه الصحابي رافع بن أبي رافع، بعد استخلاقه فى السبب فى نصيحته له ألا يتأمر على اثنين، وقبوله هو أن يتولى أمر الأمة. فلم يثر أبو بكر مسألة اختلاف قدراته، عن قدرات ذلك الصحابي الذى كان يستبعد أصلاً أن يلى الإمارة أحد إلا إذا كان بدرية، وإنما ركز على أمرين لاثالث لهما: أولهما، مصلحة الأمة، والثاني، ثقل مسؤولية الإمارة أمام الله تعالى^(١).

وفى نفس الإطار، يجيء رفض عبدالله بن عمر العمل قاضياً، متعللاً بإرشادات نبوية، مفادها، أن القاضى بين أمرين: أن يقضى بجهل فيعاقبه الله، وأن يقضى عن علم بحق وعدل، وعندها يسأل الله التقلب كفافاً، لاله ولا عليه^(٢).

و- الإحسان إلى من يستقيم به وازعه الذاتى، ويرده إلى الجادة إن انحراف عنها: وتعزيزاً للوازع الذاتى بالإحسان إلى المتطلى به، عفا الإمام على عن شخص اعترف بأنه قد قتل نفساً بغير نفس. فلقد حدث أن اعترف رجل على نفسه بجناية قتل، لم يرتكبها فى واقع الأمر. وقبل تنفيذ الحد فيه استيقظ ضمير القاتل الحقيقى، فجاء إلى الإمام معترفاً بذلك، فعفا عنه، وقال: «إن كان قد قتل نفساً فقد أحيا نفساً»^(٣).

ز- إسداء النصيحة لمن تسند إليه ولاية عامة: روى لفيف من الصحابة أحاديث عن رسول الله ﷺ، تهيىب بمن يخامرهم شعور بالعظمة، إذا تولى الإمارة أن يهرب منها. من ذلك المقداد بن الأسود، الذى روى واقعة خاصة به، قوامها أنه لما استعمله الرسول، خامره إحساس بأن له فضل على أتباعه، فاقسم لرسول الله أن لا يتأمر على اثنين أبداً^(٤).

ح - السعى إلى إضفاء طابع إسلامى على سلوكيات حاشية الأمراء:

(١) ابن هشام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٧، فلقد بين له أبو بكر أنه قد تعين عليه ذلك، حيطة على الأمة من تطرق الفساد إليها، وقال: «قبض رسول الله، والناس حديث عهد بكفر، فخفت أن يرتكوا، أو أن يختلفوا، فدخلت فيها وأنا كاره. ثم إن الله بعث محمداً بهذا الدين، فدخل الناس فيه فصاروا جيران الله وعمواده. وإذا كان المرء يغضب أن يؤذى جاره، فليحذر غضب الله إذا أذى جيران الله وعمواده. ثم إنه من يكن أميراً، فإنه من أطول الناس حساباً، وأغلظهم عذاباً. لأن الأمراء أقرب الناس من ظلم المؤمنين، ومن يظلم المؤمنين، فإنما يخفر الله. وإذا ظلم الناس للأمير فلم يأخذ لبعضهم من بعض، انتقم الله منه. ولعنة الله على أمير لا يقيم كتاب الله فى الرعية.. الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧-١٨، ص ٤٩-٥١.

(٢) أبو نعيم، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٧.

(٣) والإمام فى ذلك متأس بصنيع رسول الله ﷺ فى رجل اغتصب امرأة، ولم تتبين هويته على وجه التأكيد فاتهمت شخصاً آخر بذلك، فجاء الجاني الحقيقى مقرأً على نفسه لإنقاذ ذلك الشخص البريء وتطهير نفسه من الذنب، فعفا عنه رسول الله، وقال قولاً حسناً للمتهم، الذى ثبتت براءته. روى النسائي. انظر: ابن القيم، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، تحقيق د. محمد جميل غازى، القاهرة: مطبعة المنى، ١٩٧٧، ص ٨٤-٨٦.

(٤) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤.

أدلت الصفوة بدلوها في تقويم سلوكيات من يخالط الحكام، من حاشيتهم وممن يتردد عليهم، مركزة على تربية الوازع الذاتي. وحث الصحابي بلال بن الحارث من يتردد على الأمراء، بالنظر فيما يقوله لهم، محذراً إياه بأن كلامه هذا قد يؤدي به إلى سخط الله، وقد يبلغه رضاه^(١).

وسوف نتضح ملامح تعويل الصفوة على الوازع الذاتي، وإسهامها في إرسائه في المجال السياسي، في المبحث القادم، بشكل أكبر، في استعراض الآليات والضوابط التي وضعوها لتحاشي وقوع الأخطاء كإجراءات وقائية.

٥- الصفوة وحدود الرابطة السياسية المشروعة: الغاية من تحليل النقطة محل البحث هي توضيح آخر الحدود التي وضعتها الصفوة الإسلامية، للعلاقة المستقيمة المقبولة في التعامل بين الحاكم والمحكوم، والتي تدخل العلاقة بعدها في نطاق المحظور، الذي يستوجب اتخاذ إجراءات عقابية تصحيحية. وسيحاول الباحث رسم هذه الحدود من خلال مجموعة من التصريحات، والمواقف العملية للصحابة، توضح سمات البديل الذي تبنته الصفوة، في مجال الحركة السياسية المشروعة.

ومن أبرز ملامح صيغة التوافق التي تبنتها الصفوة في هذا المجال، ربط التعاون والتقويم بموافقة الشرع، وتشجيع الرعية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحث على التوسط لدى ولي الأمر لقضاء الحاجات المشروعة، وأمر الولاة بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وضمان حق مراجعة الحكام، ووضع صيغة للمعارضة مع السمع والطاعة في المعروف، وإسناد مهمة تقويم اعوجاج الولاة إلى أهل الحل والعقد، بالدرجة الأولى. واعتبار الشورى لازمة، والتسليم بحق المساءلة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم، وذلك على التفصيل الآتي:-

أ - الإعانة والتقويم في حدود الشرع: رأت الصفوة، كقاعدة، حتمية موافقة الشرع كأساس للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. ويكفي التمثيل لذلك، بقول أبي بكر « أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني^(٢) ».

(١) المرجع السابق، ج ٦٥ - ٦٦ وحدد حذيفة مواقف الفتن بثلاث: « أبواب الأمراء؛ يدخل الواحد على الأمير فيصدقته بالكذب، ويقول ما ليس فيه (أبو نعيم، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٧٧). وجمع العباس آداب الحاشية، في وصيته لابنه عبيد الله، لما لمس اصطفاة عمر له بقوله: « عليك بتقوى الله فلا يجربن عليك كذبا ولا تقشين له سرا، ولا تفتانين عنده أحداء ». (المرجع السابق، ج ١ ص ٢١٨) واعتبر الصحابي أبو نجاعة أن أوثق عمله أمران: « لا أتكلم فيما لا يعني، وقلبي للمسلمين سليم ولاخص عمر، كل ما سبق بخصوص الوازع الذاتي، وتعليته على الظاهر، بقوله « حسب المرء دينه، وأصله عقله، ومروءته خلقه. ولا تمجبنكم صلاة الرجل في جوف الليل، فالرجل بحق هو: من أدى الأمانة، وكف عن أعراض الناس » (أبي سعد مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٤٢).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٦ ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

وبالمثل ، قال عمر بن الخطاب: «إنه لم يصل حق مخلوق أن يطاع في معصية الله». وطبق هذا المبدأ في شتى الانساق المجتمعية، بدأ بالأسرة^(١).

ورأت الصفوة أنه ليس للمسلمين أن يجمعوا على خلاف سنة رسول الله ﷺ. وليس لأحد يبلغه حديث رسول الله، أن يزعم أن له الخيرة من أمره. يقول عبد الله بن عمر: «إنه ليس لأحد مع رسول الله أمر لأن طاعة الله في اتباع أمر رسوله». ويجب الصيرورة إلى قبول الخبر الذي يثبت عن رسول الله، وترك كل ما يخالفه، وهو ما فعله عمر برجوعه عن رأيه الذاهب إلى جعل الدية للعاقلة لاثرت الزوجة منها شيئاً، وذلك حين أخبره الضحاك بن سفيان، بأن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبي من ديته. وطلب عمر من الصحابة إخباره بما سمعوه عن الرسول في دية الجنين، وأخذ بما رواه له: حمل بن مالك بن النابغة، وقال: «إن كدنا أن نفتى في مثل هذا برأينا».

والخلاصة ، أن الصحابة اعتبروا العمل بالشئ بعد النبي، إذا لم يكن بخبر عنه، أمراً لا يوهن الخبر عنه، بل يرد إليه لدى العلم به^(٢).

ومن ذات المنطلق جاء امتثال معاوية بن أبي سفيان لشكوى أبي بكر من بسر بن أرطاه، أحد عماله، التي طالب فيها بضرورة الإلتزام بالنصوص الواردة في البيعة المبرمة بين الأمة ومعاوية، وقوامها: الطاعة من جانب الرعية، في مقابل التزام الخليفة بالسنة^(٣).

ولما وجه زياد بن أبيه، كتاباً إلى عامله على خراسان، [الصحابي الحكم بن عمرو الغفاري] يأمره ألا يقسم ذهباً ولا فضة، لم يمثل الحكم لهذا الأمر. وكتب إلى زياد يقول: «إنى وجدت كتاب الله، قبل كتاب أمير المؤمنين. ولو كانت السماء والأرض رتقا على عبد اتقى الله لجعل له من بينها مخرجاً. ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٤).

وبمجرد أن أبلغ أبو مريم الأسدي، معاوية بقول رسول الله ﷺ: «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم، وخلتهم، وفقرهم، احتجب الله نون حاجته وخلته، وفقره، يوم القيامة» جعل معاوية رجلاً على حوائج الناس^(٥).

ورد عمر، على رجل قال له: «لن لنا فقد ملأت قلوبنا مهابة»، قائلاً: «أفى ذلك

(١) فاعتبر مراجعة أزواج النبي له شريعة، يلزم نفسه بها إزاء زوجاته. فلقد روى ابن عباس أن زوجة عمر أنكرت عليه، إنكاره عليها مراجعته، واحتجت بقولها: «لَمْ تَنْكُرْ أَنْ أَرَاكَ، وَأَزْوَاجَ النَّبِيِّ يَرَاغِمُنِي؟» السندي ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٧٠-٧١.

(٢) الإمام الشافعي ، الرسالة، مرجع سابق، ص ٢٢٤-٢٢٦.

(٣) ابن خلفون، مرجع سابق، المجلد الثالث ص ٩.

(٤) الحافظ الذهبي ، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٤٠-٣٤١.

(٥) محمد بن عبد الوهاب، الكبائر، مرجع سابق ، ص ٨٦، رواه أبو داود والترمذي، انظر: الحافظ المنذرى ، الترغيب والترهيب... مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٧٧-١٧٨.

ظلم؟ « قال الرجل : « لا »، قال عمر: « فزادنى الله مهابة فى صدوركم»^(١) .
ووفد جارية بن قدامة، على معاوية، وقال له: « إنك لم تملكنا قسراً، ولم تفتحننا
عنة، ولكن أعطيتنا عهداً ومواثيق، فإن وفيت لنا وفينا لك. وإن ترغب عن ذلك فقد
تركنا وراعنا رجالاً مداداً وأسنة حداداً»^(٢) .

وراجعت الصفوة الحكام حتى فى حقوق الموتى، فلقد مرت جنازة، ومروان جالس،
وإلى جواره أبو هريرة. فقال أبو سعيد الخدرى لمروان: « قم فلقد علم أبو هريرة أننا
نهينا عن الجلوس عند مرور الجنازة». فقال أبو هريرة: « صدق»^(٣) .

وراجع أبو شريح الخزاعى، ومروان بن الحكم، عمر بن سعيد لما عزم على غزو مكة،
وذكره بحديث رسول الله ﷺ الخاص بحرم مكة إلى يوم القيامة. ورغم عدم استجابته
وادعائه بأنه أعلم بحدود حرمتها منهما، فإن جانباً من قواته تخلف عنه، وانهزم^(٤) .

ب - تشجيع الرعية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : من أهم السبل التي
سعت الصفوة من خلالها، إلى تشجيع الرعية، على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر،
رواية أحاديث عن النبى تحت على ذلك، وتحذر من مغبة التهاون فيه، ومن أبرز الأمثلة
على ذلك، قول أنس بن مالك: « الخلق كلهم عيال الله، وأحب الخلق إلى الله أنفعهم
لعياله [ومعنى ذلك، أن الخلق فقراء إلى الله وهو الذى يعولهم] . ثم خلص إلى القول
بأنه: « فمن ابتغى وجه الله، بنفع عباده بأمرهم بمعروف، أو نهيهم عن منكر، فقد حاز
رضا الله»^(٥) .

ج - تشجيع التوسط لدى أولياء الأمر لقضاء حوائج الناس المشروعة:

ومن الأسباب التي اتبعتها الصفوة، فى هذا الصدد، التبليغ عن رسول الله . روى
ابن حبان عن ابن عباس مرفوعاً: «إن لله من خلقه وجوها ، خلقهم لحوائج الناس ،
يرغبون فى الآخرة، ويعدون الجود، ومكارم الأخلاق، متجراً، هم يوم القيامة على منابر
من نور»^(٦) .

وخطب الصديق أبو بكر، مزيلاً للبس فى فهم قوله تعالى: ﴿ يَأْيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا
عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَأَيَضْرُكُمْ مِنْ ضَلٍّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾^(٧) وقال: « أيها الناس: إنكم تقرأون

(١) رفيق العظم ، أشهر مشاهير الإسلام، مرجع سابق و ص ٢٧٥.

(٢) جلال الدين السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ص ٢١٦.

(٣) صحيح البخارى على هامش السننى، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٢٧.

(٤) الزركشى، مرجع سابق ج ٤ ص ٢١٥ - ٢١٦، ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٤٦ - ٤٧.

(٥) قول أنس رواه البزار والطبرانى ، انظر: الحافظ المنذرى، مشكاة اليقين.....، مرجع سابق ، ص ١٥.

(٦) المرجع السابق، ص ١٦.

(٧) المائدة: ١٠٥.

هذه الآية، وتضعونها في غير موضعها. ولقد سمعت رسول الله يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه عهم الله بعقاب^(١) ورأت الصفوة أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، يجريان على الوالي، والرعية، على السواء. وقوامهما أن يؤخذ الوالي الرعية بحقوق الله عليها، ويأخذ لبعضهم من بعض، ويهديهم للتي هي أقوم ما استطاع، مقابل الطاعة من جانب الرعية التي لا يخالف سرها علانيتها، وتتبع من رضا لا إكراه فيه^(٢) وروى أبو موسى الأشعري، عن رسول الله ﷺ، استحباب الشفاعة لدى الوالي لقضاء المصالح، ففي الصحيحين، قول رسول الله ﷺ: «إذا جاعنى طالب حاجة، فاشفعوا له تؤجروا، ويقضى الله على لسان نبيه ما يشاء».

بل روى معاوية بن أبي سفيان، أن الرسول كان يؤخر البت في بعض الحاجات حتى يشفع فيها إليه أحد. (٣). وجرى عمل الصفوة على أمر أهل الخير، والصلاح، بأن يشفعوا في رفع حاجة من لا يستطيع رفع حاجته إلى السلطان، اقتداء برسول الله ﷺ، وتسليماً - على حد قول ابن عباس - بأن «كل معروف صدقة، وأن الدال على الخير كفاعله» (٤).

ولقد روى الصحابي سمرة بن جندب حديثاً في فضل صدقة اللسان: «أفضل الصدقة صدقة اللسان، ألا وهي: الشفاعة، يُفكُّ بها الأسير، ويحقن بها الدم، ويجرى بها المعروف إلى المسلم، ويدفع بها الكرب عنه» (٥).

وروى أنس مرفوعاً: «من أنعش حقاً بلسانه، جرى له أجره حتى يوفاه يوم القيامة».

د - أمر ولاة الأمر بالمعروف ونهيهم عن المنكر: إذ انتقلنا من مجال رواية الحديث كتوجيه عام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى مجال تصحيح أداء حكام بأعينهم برواية الحديث، فإنه يمكن الإشارة إلى تبليغ معقل بن يسار، عبدالله بن زياد، بعاقبة من يتدخل من أولياء الأمر، في الأسعار بغية رفعها على المسلمين. فلقد زاره وهو مريض فقال له «إسمع يا عبدالله، حتى أحدثك شيئاً سمعته مراراً من رسول الله ﷺ. سمعت رسول الله يقول: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليهم عليهم، كان حقاً على الله أن يقعه بعظم من النار يوم القيامة» (٦).

(١) الصابوني، صفوة التفاسير، مرجع سابق، ص ٣٦٩.

(٢) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٣) السندي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤٩، المنذرى، مشكاة اليقين، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٤) المنذرى، مشكاة اليقين.....، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٦) رواه الطبراني، انظر: المرجع السابق، ص ٥١-٥٢.

ظلم؟ قال الرجل : « لا »، قال عمر: « فزادني الله مهابة في صدوركم»^(١).

ووفد جارية بن قدامة، على معاوية، وقال له: « إنك لم تملكنا قسراً، ولم تفتحننا عنوة، ولكن أعطيتنا عهداً ومواثيق، فإن وفيت لنا وفينا لك. وإن ترغب عن ذلك فقد تركنا وراعنا رجالاً مداداً وأسنة حداداً»^(٢).

وراجعت الصفوة الحكام حتى في حقوق الموتى. فلقد مرت جنازة، ومروان جالس، وإلى جواره أبو هريرة، فقال أبو سعيد الخدري لمروان: « قم فلقد علم أبو هريرة أننا نهينا عن الجلوس عند مرور الجنازة»، فقال أبو هريرة: « صدق»^(٣).

وراجع أبو شريح الخزاعي، ومروان بن الحكم، عمر بن سعيد لما عزم على غزو مكة، وذكره بحديث رسول الله ﷺ الخاص بحرمة مكة إلى يوم القيامة، ورغم عدم استجابته وادعائه بأنه أعلم بحدود حرمتها منهما، فإن جانباً من قواته تخلف عنه، وانهزم^(٤).

ب - تشجيع الرعية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : من أهم السبل التي سعت الصفوة من خلالها، إلى تشجيع الرعية، على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، رواية أحاديث عن النبي تحت على ذلك، وتحذر من مغية التهاون فيه، ومن أبرز الأمثلة على ذلك، قول أنس بن مالك: « الخلق كلهم عيال الله. وأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله [ومعنى ذلك، أن الخلق فقراء إلى الله وهو الذي يعولهم]، ثم خلس إلى القول بأنه: « فمن ابتغى وجه الله، بنفع عباده بأمرهم بمعروف، أو نهيهم عن منكر، فقد حاز رضا الله»^(٥).

ج - تشجيع التوسط لدى أولياء الأمر لقضاء حوائج الناس المشروعة:

ومن الأسباب التي اتبعتها الصفوة، في هذا الصدد، التبليغ عن رسول الله . روى ابن حبان عن ابن عباس مرفوعاً: «إن الله من خلقه وجوها ، خلقهم لحوائج الناس ، يرغبون في الآخرة، ويعدون الجود، ومكارم الأخلاق، متجراً، هم يوم القيامة على منابر من نور»^(٦).

وخطب الصديق أبو بكر، مزيلاً للبس في فهم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾^(٧) وقال: « أيها الناس: إنكم تقرؤون

(١) رفيق العظم ، أشهر مشاهير الإسلام، مرجع سابق و ص ٣٧٥.

(٢) جلال الدين السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ص ٢١٦.

(٣) صحيح البخاري على هامش السنن، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٢٧.

(٤) الزركشي، مرجع سابق ج ٤ ص ٢١٥-٢١٦، ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٤٦-٤٧.

(٥) قول أنس رواء البزار والطبراني ، انظر: الحافظ المنذرى، مشكاة اليقين.....، مرجع سابق ، ص ١٥.

(٦) المرجع السابق، ص ١٦.

(٧) المائدة: ١٠٥.

هذه الآية، وتضعونها فى غير موضعها . ولقد سمعت رسول الله يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه عمهم الله بعقابهِ^(١) ورأت الصفوة أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، يجريان على الوالى، والرعية، على السواء. وقوامهما أن يؤاخذ الوالى الرعية بحقوق الله عليها، ويأخذ لبعضهم من بعض، ويهديهم للتي هي أقوم ما استطاع، مقابل الطاعة من جانب الرعية التى لا يخالف سرها علانيتها، وتتبع من رضا لا إكراه فيه^(٢) وروى أبو موسى الأشعرى، عن رسول الله ﷺ، استحباب الشفاعة لدى الوالى لقضاء المصالح. ففي الصحيحين، قول رسول الله ﷺ: « إذا جاعى طالب حاجة، فاشفعوا له تؤجروا، ويقضى الله على لسان نبيه ما يشاء».

بل روى معاوية بن أبى سفيان، أن الرسول كان يؤخر البت فى بعض الحاجات حتى يشفع فيها إليه أحد. ^(٣) . وجرى عمل الصفوة على أمر أهل الخير، والصلاح، بأن يشفعوا فى رفع حاجة من لا يستطيع رفع حاجته إلى السلطان، اقتداء برسول الله ﷺ ، وتسليماً - على حد قول ابن عباس - بأن « كل معروف صدقة، وأن الدال على الخير كفاعله » ^(٤) .

ولقد روى الصحابى سمرة بن جندب حديثاً فى فضل صدقة اللسان. : « أفضل الصدقة صدقة اللسان، ألا وهى : الشفاعة، يُفكُّ بها الأسير، ويحقن بها الدم، ويجرى بها المعروف إلى المسلم، ويدفع بها الكرب عنه » ^(٥) .

وروى أنس مرفوعاً: « من أنعش حقاً بلسانه، جرى له أجره حتى يوفاه يوم القيامة».

د - أمر ولاة الأمر بالمعروف ونهيه عن المنكر: إذ انتقلنا من مجال رواية الحديث كتوجيه عام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى مجال تصحيح أداء حكام بأعينهم برواية الحديث، فإنه يمكن الإشارة إلى تبليغ معقل بن يسار، عبدالله بن زياد، بعاقبة من يتدخل من أولياء الأمر، فى الأسعار بغية رفعها على المسلمين . فلقد زاره وهو مريض فقال له « إسمع يا عبدالله ، حتى أحدثك شيئاً سمعته مراراً من رسول الله ﷺ . سمعت رسول الله يقول: « من دخل فى شىء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم، كان حقاً على الله أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة » ^(٦) .

(١) الصابوني، صفوة التقاسير، مرجع سابق، ص ٣٦٩ .

(٢) ابن كثير ، تفسير.....، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٢٧ .

(٣) السندي ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٤٩ ، المنذرى ، مشكاة اليقين، مرجع سابق، ص ٢٢ .

(٤) المنذرى، مشكاة اليقين، مرجع سابق ص ٢٧ .

(٥) المرجع السابق، ص ٤٦ .

(٦) رواه الطبرانى ، انظر: المرجع السابق ، ص ٥١ - ٥٢ .

واعتبر عمر تنبيهه إلى أخطائه بمثابة هدية. وقال: « أحب الناس إلى من رفع إلى عيوي»^(١).

ومن الإجراءات التي اتبعتها الصفوة، أيضاً، لدعم قدرة الأمة على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، إجراء اختبارات للأمة مشفوعة ببيان خطورة التهاون في أداء هذا التكليف^(٢).

من ذلك الإختبار الذي أجراه عمر لرط من أكابر الصحابة، فيهم: أبي بن كعب، فطلب أمير المؤمنين منهم قراءة أية المواريث فرداً فرداً، وكلما قرأ رجل الآية قال له عمر: [كذبت]، حتى انتهى الأمر إلى أبي فقرأها، فقال له عمر: « كذبت ». فقال أبي لا، بل كذبت أنت يا عمر، هكذا أقرأنيها رسول الله . وأنت يلهيك الصفق بالأسواق». فبكى عمر، وقال: « صدقت، إنما نظرت هل بقي أحد منكم ينكر المنكر، فلا خير في الرعية، إن لم تقل للراعي اتق الله، ولا خير في الراعي إذا لم تقل له ».

ومن الإختبارات التي ساقها القدر إلى عمر، ذلك الموقف الذي نجم عن خلط علقمة بن علاثة بين خالد، وعمر، لشدة الشبه بينهما، فكم عمر على أنه خالد بن الوليد، وقال له: « أبي هذا الرجل إلا شدة ». فجاراه عمر في الكلام، وكأنه خالد، وقال: أقما عندك معونة على ذلك؟ قال علقمة: « وما عسى أن يكون عندي؟ ولاهم الله هذا الأمر، فنوليهم ما ولاهم الله، ولاننازعهم فيه، ونقضى مالهم علينا، ونكلهم إلى الله، فيما لنا عليهم، وحسابنا وحسابهم على الله ». فقال عمر: « أتمنى لو كان في قلب كل مؤمن، ذلك الذي نطق به علقمة ».

وواقع الأمر، أن عمر كان أشد خوفاً من أن يحاسبه الله عن أن تحاسبه الرعية. فلقد حدث أن كلفت طائفة من الصحابة، عبد الرحمن بن عوف أن يكلمه في خطورة الهيبة التي تكتنف شخصيته، وأن ينبهه إلى « أن الرجل يجرى إليه يطلب الحاجة فتمنعه مهابته أن يكلمه فيرجع، قليلين للناس ». فقال عمر لما بلغه ذلك « والله لقد لنت للناس، حتى خشيت الله في اللين، وشددت حتى خشيت الله في الشدة. والله يعلم أني من الله أشد فرقاً منهم مني»^(٣).

هـ - ضمان حق مراجعة الحكام: لجأت الصفوة إلى مجموعة من الإجراءات الكفيلة بإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

من ذلك استدعاء العمال في موسم الحج ومواجهة كل من الرعية والعمال بالمظالم. فلقد دأب عمر على استدعاء عماله في الموسم، والمناداة في الناس بأنه من كان له

(١) السيوبي، تاريخ الخلفاء ... مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٢.

(٢) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٧٢.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٨٠ - ٦٨٥، ص ٧٩٣ - ٧٩٥.

مظلمة عند أحد منهم فليرفعها . وأمر عمر رجلاً بأن يستقد من العامل الذى ظلمه . ولكن عمرو بن العاص راجع عمر فى ذلك، وأشار بعدم التمكن من القود، إلا عند استحالة الترضية. قال عمرو بن العاص لعمر: « إنك متى تفتح هذا على عمالك تكثر عليهم، فدعنا نرضه : فقال عمر: « إرضوه».

وحدث أن قال عمرو بن العاص لواحد من الرعية: « يا منافق». فشكاه إلى عمر فكتب عمر إلى عمرو بشأن هذه الواقعة ويحكمه فيها، قائلاً: « أمرته إن أقام عليك شاهدين أن يضربك أربعين سوطاً». ولما مكن عمرو الرجل من نفسه، قال: أتقدر أن تمتنع منى بسلطانك؟ « قال : عمرو: « لا »، فقال الرجل: « فإنى أدعك الله ».

ويمكن عمر جندياً ، ضربه أبو موسى، من القصاص منه، وقال: « لأن يكون الناس كلهم على مثل صرامة هذا الجندي ، فى تمسكه بحقه كله، أحب إلى من جميع ما أفاء الله علينا». وعفا الجندي عن أميره لما تمكن من القصاص.

وأفسح عمر المجال لضبة بن محصن، فى محاسبة أبى موسى الأشعرى بحضرته محاسبة دقيقة عن تصرفات لم ترق له، غير خاصة به وحده. قال ضبة لعمر مهدداً: « إن الرجل يظلمه سلطانه المظلمة، فإذا انتهى إلى أمير المؤمنين فلم يجد عنده خيراً، فوالله إن الأرض لواسعة، وإن العدو لكبير ». ومع تحقيق عمر فى الشكوى، واتضح أن ضبه مجاف للحق فى معظم بنودها، فإن عمر طيب خاطره، ولم يتخذ ضده أى إجراء تشجيعاً للرعية على ممارسة حق الإتهام ضد الحكام، وحققها فى الحصول على إيضاحات تجلى أمامها حقيقة المواقف التى قد تسيء فهمها (١).

و- تقديم صيغة للمعارضة مع السمع والطاعة فى المعروف: فرقت الصفوة بين الحق فى مراجعة الحاكم والإختلاف معه، وبين حشد القوة والتحزب ضده. وقدموا صيغة للمعارضة مع السمع والطاعة.

ومن أبرز نماذج ذلك : موقف الصحابى أبى ذر الغفار، فهو مع اختلافه مع معاوية، وعثمان، وابن عباس ، وابن عمر، ومن حذا حذوهم، فى تحديد المقصود بالكنز المحرم، فإنه رفض نصب راية لحشد قوة، توازر دعوته هذه ضد عثمان. وقال لمن عرض عليه

(١) وعلى الرغم، من أن نتيجة التحقيق، الذى أجراه جابر بن سمره بتكليف من عمر، فى شكوى أهل الكوفة ضد سعد بن أبى وقاص، الزاعمة بأنه « لا ينفر فى السرية، ولا يعدل فى القضية، ولا يقسم بالسوية، ولا يحسن أن يصل» هى أنها شكوى باطلة تماماً، فإنه لم يؤنب أشراف الكوفة، بل شجعهم على التصدى للحاكم، إن ظنوا أنه حاد عن الجادة. فلقد سأل عمر، الأشعث بن قيس: « إذا كان الإمام عليكم، فجار، ومنعكم حقوقكم وأساء صحبتكم، ما تصنعون؟ » قال الأشعث: « ما نصنع به، إن رأينا خيراً حمدنا الله، وإن رأينا جوراً صبرنا حتى يفرج الله». قال عمر: « لا، والله لا تكونون شهداء فى الأرض حتى تاكلوهم كاكلهم إياكم، وتضربوهم فى الحق كضربهم إياكم، وإلا فلاء وكان الرجل يقول لمعاوية: « والله لتستقيمن يا معاوية بنا أو لنقيمك» فيسال معاوية: « بماذا؟ » فيقول: « بالخشب ». (أى بمقاومة لا تصل إلى حد استخدام السيف)، فيقول معاوية: إذا نستقيم، ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٠٦ - ٨١٦ ، جلال الدين السيوطى، تاريخ ... مرجع سابق ٢ ص ٣٠٩ .

ذلك « يا معشر المسلمين لا تعرضوا على داعكم. فلو أمر على، عثمان، عبداً حبشياً لسمعت وأطعت»^(١).

ودخل أبو مسلم الخولاني على معاوية، فقال له ثلاثاً: « السلام عليكم، أيها الأجير»، فراجعته البعض، قائلين: « قل : السلام عليك، أيا الأمير». فقال معاوية: « دعوه فإنه أعلم بما يقول». فقال الخولاني: « نعم أنت أجير، استأجرك رب هذه الرعية لرعايتها»^(٢).

ز - إسناد مهمة تقويم اعوجاج الحكام إلى أهل الحل والعقد، بالدرجة الأولى: فالصفوة، وإن كانت لم تحجر على حق أحد من الرعية في المراجعة، فإنها جعلت مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بتعبير عمر « تقويم اعوجاج الحاكم »، بمعنى: معالجة الانحراف في سياسته للأمة، والعودة به إلى نطاق العدل والتقييد بالشرعية، وإخراجه عن داعية هواء في أمور الدين والدنيا، وحفظ حقوق العباد، مهمة يقوم بها أهل الحل والعقد وأولو الأمر، كفرض كفاية يحتاج إلى درجة من المعرفة والمران، وإلى عدم تشتيت الآراء، عبر تضيق دائرته، مع عدم حرمان العامة من حرية التعبير عما يعين لهم من أمر بمعروف، ونهي عن منكر، يرفعونه إلى الحاكم، مباشرة، أو عن طريق القيادات المحلية .

وفي دائرة أولى الأمر، رأى الإمام على « أنه لاصواب مع ترك المشاورة ». وكان الخلفاء في صدر الإسلام يحبون الرد عليهم، ولو كانوا على المنابر، لاقتناعهم بأن استقامة الأمر، رهن بالتغيير الناتج عن إفساح المجال، للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

ح - الشورى لازمة، مع مراعاة ألا تفوت اتخاذ القرارات السياسية بالسرعة المطلوبة: رأيت الصفوة أن الشورى لازمة، بصرف النظر عن القدرات الذاتية للحاكم، فإذا كان الحاكم ضعيف المباشرة ناقص المعرفة، فهي ضرب من ضروب الإعانة والتسديد، وإذا كان ذا شهوات وأغراض غير مستقيمة، فهي سبيل إلى تقويم اعوجاجه. فالشورى عند الصفوة، واحدة من سنن الله في الخلق، وهي حق على عامة الناس من رسول الله ﷺ إلى أدنى الخلق^(٣). وجرى العمل في عهد الصحابة على التشاور في كل ما لا نص فيه، وحرصوا ، في ذات الوقت، على ألا تكون الشورى سبباً في بطلان اتخاذ القرار السياسي. فاعتبروا الإجماع، في صدر الإسلام، مجرد اتفاق

(١) الجمل، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٩٣.

(٢) أبو العباس ابن تيمية، السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، القاهرة دار الشعب، ١٩٧١، ص ٢٤.

(٣) خير الدين التونسي، مقدمة كتاب أقوم المساك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: د. محسن زيادة، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

المجتهدين الموجودين فى محلة الإمام ساعة البحث فى أمر ما، لانصر فيه من كتاب أو سنة، ولم يريدوا بالإجماع، أبداً، أن يطلع كل مجتهد، أو عالم بهذا الأمر، فى شتى أرجاء، دار الإسلام، على المسألة المثارة، ويبدى رأيه فيها بالموافقة. وما كان الخلفاء الأربعة الأول، يتوقفون عن تنفيذ قراراتهم بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة، الذين كانوا يقولونهم لهذا الغرض فى محلة الإمام، إلى أن يستشيروا غيرهم، ممن هم منتشرون فى مختلف أصقاع دار الإسلام. فالإجماع على عهد الصحابة هو: اتفاق هيئة شورى كان يعقدها الخليفة لتبين أمثل الرأى فى مسألة ما، مع التسليم بحق من لم يحضر من أهل الإجتهد فى أن يبدى رأياً مخالفاً مع عدم الإنتظار، وتنفيذ ما اتفقت عليه الهيئة^(١).

وكان مذهب عمر، هو عدم السماح للعناصر التى لا غنى لأمير المؤمنين عنها، فى حسم ما يثور من قضايا، بمغادرة العاصمة. وفى ذلك يقول عمر، لما لفت البعض نظره إلى عدم استعمال زيد بن ثابت: « لم يسقط على مكان زيد، ولكن أهل البلد يحتاجون إليه فيما يجدون عنده، فيما يجد من أمور، ما لا يجدون عند غيره »^(٢).

ويقول عمر، مرسياً قاعدة لزوم الشورى: « حق على المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم، وبين نوى الرأى منهم ». فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر، وما اجتمع عليه نوى الرأى، ورضوا به، فإنه يلزم الناس، وهم فيه تبع لهم. ومن قام بهذا الأمر فهو تابع لأولى الرأى، فيما رأوا للناس، ورضوا به لهم^(٣).

وربط الصحابة بين استشارة الأمراء من أهل العلم، كهولاً وشباباً، فى الأمور المباحة، وبين تحرى الأخذ بالأسر من الأمور قدر الإستطاعة^(٤).

واعتبرت الصفة الشورى بمثابة تكليف شرعى، لا مجال للتهرب منه، من ذلك، تصرف الصديق أبى بكر تجاه الأنصار، لما أرادوا أن يجعلوا جعلاً لعينة بن حصن، والأقرع بن حابس كى يكفيا من وراءهما زمن الردة. قال أبو بكر: « علمتم أنه كان من عهد رسول الله إليكم المشورة فيما لم يرد فيه أمر من نبيكم، ولا نزل به القرآن عليكم، وأن الله لن يجمعكم على ضلالة، وإنى سأسئير عليكم وما أنا إلا رجل منكم، تنظرون فيما أشرت به، وما أشرت به، فنجتمع على أرشد ذلك »^(٥).

وزاد عمر، على ذلك، إرساء قاعدة [رد القرار] إذا لم يتأسس على شورى تتناسب ودرجة عموميته. من ذلك اعتراض عمر الذى أدى إلى نقض أبى بكر لكتاب

(١) علل الفاسى، مرجع سابق، ص ١١٦ - ١١٧.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق ج ٢ ص ٢٩٨.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٠.

(٤) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

(٥) السندى، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٧٢، الديار بكرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠٣.

بعطاء جعله لعبيته بن حصن، والأقرع بن حابس، كان رسول الله قد خصهما به، يتألفهما على الإسلام. قال عمر لأبي بكر: أن رسول الله كان يتألفهما والإسلام قليل، وقد أعز الله الإسلام». ومعنى ذلك، أن عمر دفع بأن استناد القرار على فعل الرسول ﷺ غير قائم، وهو بالتالي، في ضوء فقه الواقع، أمر لانص فيه يخضع للشورى. ثم قال عمر لأبي بكر: «أخبرني عن هذه الأرض التي أقطعتها هذين؟ أرض هي لك خاصة، أم بين المسلمين عامة؟» قال الصديق: «بل هي للمسلمين عامة، واستشرت هؤلاء الذين حولي، فأنشأوا على بذلك». وهنا أرسى الفارق القاعده، وهي: أنه طالما أن هذه الأرض تخص المسلمين قاطبة، والأمر يحتمل التريث، فلا بد من توسيع نطاق الشورى. قال عمر: «فإذا استشرت هؤلاء الذين حولك، أفكل المسلمين أو سعتهم مشورة ورضا؟» (١).

ط - التسليم بحق المساواة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم: سلمت الصفوة بحق الأمة في مساواة الخليفة، والعكس: ومن نماذج إقرار حق الخليفة في مساواة الرعية، مراجعة عمر بن الخطاب، لصهيب بن سنان، في مسائل تتعلق بإسمه ونسبه، وتصرفه في ماله الخاص. فلقد قال الفاروق لصهيب: «مالك تكني أبا يحيى وليس لك ولد؟، وتقول إنك من العرب وأنت رجل من الروم؟، وتطعم الطعام الكثير، وذلك إسراف في المال؟» فرد عليه صهيب بأنه لم يخالف الشرع في ذلك، فالرسول هو الذي كناه بهذا الإسم، وإطعامه الطعام الكثير إنما هو تلبية لنصيحة رسول الله له بأن «خيركم من أطعم الطعام ورد السلام» أما مسألة النسب، فإنه علم أنه عربي سبته الروم صغيراً (٢).

واعتبر عمر نفسه فرداً عادياً، مقررأ مبدأ نفى الحصانة القضائية عن الحكام، وفي مقدمتهم الخليفة، فيما ينشأ بينهم وبين الرعية من خصومات (٣).

واحتمك عمر، في خلاف بينه وبين العباس، إلى أبي بن كعب، وصدر الحكم ضد أمير المؤمنين، وحكم الإمام على، على عمر بدفع دية طفل استدعى أمه لمحاكمتها ففرغت، وولدت في الطريق، ومات فور ولادته.

ومكن عثمان بن عفان عبداً له كان قد غضب عليه، وعرك أذنه، من أن يقتص منه، قائلاً له: «أود قصاصاً في الدنيا، لا قصاصاً في الآخرة» (٤).

(١) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين، ...، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٤.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢٧.

(٣) فلقد مكّن عمر في خصومة، وقعت بينه وبين أبي بن كعب، أمام القاضي زيد بن ثابت، بل حرص عمر، في تلك المناسبة، على تأكيد المساواة المطلقة بين الخصمين، وعدم الركون إلى حسن الظن بواحد منهما. ولام عمر زياد لما أقسح له صدر المجلس، ولما طلب من أبي بن كعب أن يعفى عمر عن تكميده أنه ما كان ليسأل ذلك لأحد غير عمر، قال عمر: «والله لا يدرك زيد القضاء، حتى يكون عمر، ورجل من عرض الناس، عنده سوا»، ووفق العظيم، مرجع سابق، ص ٣٧٧، ص ٣٩٨.

(٤) المحب الطبري، الرياض النضرة، ...، مرجع سابق، ج ٢ ص ١١١.

ومن مظاهر إقرار الصفوة بحق الرعية فى مساءلة الحاكم، أن رجلاً من اليمن وقع فى يده درهم ردىء من سك معاوية بن أبى سفيان. فجاء الرجل إلى معاوية، ورماه به فى وجهه، وهو يقول: « يا معاوية، إنا وجدنا سكك شر سك»^(١).

ومن أبرز نماذج تقرير حق الرعية فى مساءلة الخليفة، تصرفات عثمان بن عفان تجاه المتمردين، والتي اتضح من خلالها، أن الصفوة سلمت بحق كل أبناء الأمة فى مساءلة الحاكم، ومراجعته. ويصرف النظر عن عدم صحة التهم التي أثارها المتمردون ضد عثمان، فإنها أوضحت تسليم الصفوة بحق الرعية فى اتهام الحاكم ومساءلته^(٢).

ووسعت الصفوة حد السماح السياسى فى توجيه الإتهامات لولى الأمر، إلى حد سماح عمر بن الخطاب، لعيينة بن حصن، بأن يشك فى عدالته أمامه. قال ابن عباس: « إن عينه قال لـ عمر : « والله إنك لا تعطينا الجزل، ولا تحكم بيننا بالعدل». ومع ذلك ، فإن عمر عفا عنه^(٣). واتخذ الإمام على بيتا ترمى فيه قصص الظلامات، وعاش حتى كتب له شتمه فى رقعة، وطرحته فى البيت^(٤) وفهم عمر من كلام أبى لؤلؤة أنه يهدده، وأكد له على سلامة فهمه لذلك، ومع ذلك، فإنه لم يؤاخذه على الهم والظن^(٥).

وجاء رجل إلى الإمام على، فقال له : « يا أمير المؤمنين إني وجدت هذا يسبك». فقال على : « فسبه كما سبني». قال: ويتوعدك. فقال على: « لا أقتل من لم يقتلني»^(٦).

ى - ضوابط أداء المعارضة السياسية فى مراجعة الحاكم: أرست الصفوة مجموعة من الآداب السياسية، المحددة لضوابط المعارضة السياسية فى مراجعة الحاكم.

أولى هذه القواعد: (قاعدة عبدالله بن عكيم)، فلقد فرق الصحابى عبدالله بن عكيم بين الإتصال بالخليفة، ومراجعته، ونقد تصرفاته أمامه، وبين ترديد ما يتقوله الناس عن تصرفات له. قال ابن عكيم: « لن أعين على دم خليفة أبداً بعد عثمان». فقيل له: « أو أعنت على دمه» فقال : « إني لأعد ترديد مساويه عوناً على دمه»^(٧).

والثانية، [قاعدة عياض بن غنم] ، الذى أوضح أن من هدى رسول الله ﷺ : أنه من أراد أن ينصح لذى سلطان فلا يبدئه له علانية. ولكن عليه أن يأخذ بيده، ويخلو به

(١) المقرئى، شذوذ العقود فى ذكر النقود، تحقيق السيد على بحر العلوم، النجف : منشورات المكتبة الحيدرية ١٩٦٧، ص ٩

(٢) العسافى المكي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٠٢.

(٣) صحيح البخارى، على هامش: السندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٣١.

(٤) القلقشندي، صبح الأمل، مرجع سابق، ج ١ ص ٤١٤.

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٤٧.

(٦) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٧) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨.

وينصحه. فإن قبل منه، فهو عين المراد، وإن رفض فقد أدى الناصح الذي عليه (١).

والثالثة: [قاعدة معاوية]، ومفادها: ضرورة مراعاة الطاقة النفسية للحاكم الذي يوجه إليه النقد، فلقد هجا يزيد بن ربيعة، عبيد الله وعباد ابني زياد، وطعن في نسب أبيهما، فحذراه من العودة إلى ذلك، وإلا أوسعاه عقوبة. فذهب يزيد بن ربيعة إلى معاوية يشكو له من ذلك، فقال له معاوية: « إنا لو كنا نحن الذين هجوتنا، لم يكن من أذانا شيء يصل إليك، ولم نعرض لك. ولكن انظر من تخاطب. فليس كل أحد يحتمل الهجاء » (٢).

ك - وأرست الصفوة الحاكمة مجموعة من القواعد الكفيلة بدعم المشاركة السياسية للرعية في إحاطة رأس الدولة علما بسلوكيات الحكام المحليين بما يحقق ترشيد حركتهم.

ويتصدر هذه القواعد: استدعاء الخلفاء بعض أفراد من الرعية، لسؤالهم عن سلوكيات الحاكم المحلي، تجاه شتى قطاعات شعب محلهم: فلقد كان عمر يطلب من ولاته إرسال بعض الوجهاء إليه، لسؤالهم عن سير أمور الأمة والأئمة. من ذلك كتاب عمر، لواليه على البصرة، طالبا منه أن يبعث إليه جماعة من ذوى الرأى والبصيرة، فأرسل إليه جماعة، على رأسهم: الأحنف بن قيس. فسألهم عن أهل الذمة، وهل يشكون ظلما أو حيفا، وعن سلوك الوالى، وما إذا كانت لهم مأخذ عليه (٣). وحرص عمر قبل أن يسألهم، أن يقدم لهم نموذجا عمليا حول أبعاد التكليف المتعلق بولى الأمر، وتأصيل العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فطلب عمر من الأحنف بن قيس، رئيس الوفد، أن يعينه على معالجة جرب ألم يبيعير من إبل الصدقة. فقال أحد الحاضرين: « يغفر الله لك يا أمير المؤمنين، هلا أمرت عاملا من عمال الصدقة، يكفيك ذلك؟ » فقال عمر: « وأى رجل هو أعبد منى، ومن الأحنف هذا؟ إنه من ولى من أمر المسلمين شيئا، فهو عيب لهم، يجب عليه لهم، ما يجب على العبد لسيدته من النصيحة، وأداء الأمانة. وإن هذا بيعير من إبل الصدقة فيه حق لليتيم، والأرملة، والمسكين » وبعد ذلك سأل الوفد عن سلوك الوالى، فلم يعيبوا عليه شيئا، فاجتمع بالأحنف على انفراد، واستوثق منه من صدق أقوالهم فى اجتماعه العلنى بهم. ثم صرف الوفد (٤).

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، الأموال ص ٦.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ١٠٤. وصدق معاوية فى ذلك، فلقد رأى الإمام على أن تعرض الخوارج له فى خطبه وإسماعه السب والظلم، والتعرض به بآيات من القرآن، أمورا لا تسوغ له معاقبتهم. ولم يكن يفعل فى مواجهة ذلك، أكثر من أن يقول: « لكم علينا أن لانمنعكم مساجد الله أن تتكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم نصيبكم فى الفى، ما دامت أيديكم معنا، ولا نقاظكم حتى تقاظونا » (الرجع السابق، ج ٧ ص ٢١١).

(٣) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ٣٨١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٦٦. ولم يقتصر هذا التقليد السياسى على عمر. فلقد طلب معاوية، من واليه بالكوفة، أن يبعث إليه: أم الخير بنت حريش، لسؤالها عن سلوكيات الوالى، فقالت تلك السيدة للوالى قبل ذهابها إلى معاوية: « لا-

أما القاعدة الثانية، فقد صاغها عمر، وهى: عدم كفاية إصدار الخليفة تعليمات لولائه بالتزام العدل، وحرصه على اختيار أفضل العناصر، بل تلزم متابعة تنفيذ التعليمات. قال عمر: «أرايتم إن استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل، أقضيت ما على؟» قالوا: «نعم»، قال عمر: «لا، حتى أنظر فى عمله، أعمل بما أمرته أم لا»^(١).

أما القاعدة الثالثة، فهى: حظر احتجاج الحكام الفرعيين عن الرعية، وتيسير قدرة الرعية على توجيه الإتهامات لهم، فضلا عن التحقيق فى شكاوى الرعية والتسامح معها حتى فى حالة عدم صحتها، وبث العيون لمراقبة الحكام، ونقل تصرفاتهم إلى الخليفة، وقيام الخليفة بنفسه بالتعرف المباشر على أحوال الرعية، وسؤال الوافدين عن الولاة، وتشجيع الوجهاء على نقل شكاوى الرعية وطلباتها. ويكفى ذكر بعض أمثلة لتوضيح هذا الإجمال.

فلقد وصل كره عمر، لاحتجاج الوالى عن الرعية، إلى حد إصدار أمر، إلى محمد ابن مسلمة، بأن يحرق باب قصر سعد بن أبى وقاص^(٢)، وكان مقر مجلس الولاة، فى صدر الإسلام، هو المسجد الجامع لإتاحة الفرصة أمام ذوى الحاجات للتقدم بها^(٣). وظل الوليد بن عقبة، عاملا لعمر، ثم لعثمان، خمس سنوات، وليس لداره باب^(٤).

أما القاعدة الرابعة، فهى توجيه الحكام الفرعيين إلى تكريم من ينقل إليهم حوائج الأمة. وكان من وصايا عمر لعماله، أن يكرموا وجوه الناس، وأشرفهم، الذين يرفعون حوائج الناس، كى تسود الألفة بينهم، وبين العمال، وينقلوا حاجة الضعفاء إليهم. وكان يهيب بالأمة أن ترفع إليه تجاوزات الحكام. ويُقسَم على أنهم لو فعلوا لينصفنهم من عماله بالحق. كما أقام عمر العيون يوافوته بأخبار الولاة. وخصص الصحابى محمد بن مسلمة لتقصى أخبار الولاة، والتحقيق العلنى فيها. واعتبر عمر كل هذا غير كاف لتمكينه من النظر فى إقامة عماله للعدالة، وأنه لابد ألا ينتظر وصول معلومات إليه

سيطعمك برك بى أن أسرك بباطل. ولا يؤنسك معرفتى بك، أن أقول فيك غير الحق» ابن عبد ربه، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٢.

(١) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ٤٤٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة فى، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٣) د. على عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٥.

(٤) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ٦٨٧. وحذر الإمام من أن احتجاج الولاة عن الرعية «شعبة من الضيق، وقلة علم بالأمور». فإحتجاج عن الرعية، يقطع عنهم علم ما احتجوا لونه، فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويشاب الحق بالباطل، ورأى الإمام على، أن فى عدم احتجاج الولاة عن الرعية، سبيل لتبديد الأوهام التى قد تساور الرعية، والتى قد تنشأ عن سوء فهم لحقيقة سياسة ولاة الأمر. كما أن فيها تدريباً للولاة على سماع كلمة الحق، أو بتعبير الإمام: «إن على الوالى أن ظننت به الرعية حيفاً أن يظهر لهم بعذره. ويعمد بذلك ظنونهم، ففى ذلك تدريب له على العدالة، وفيه رفق بالرعية، وتقويم لها». د. يوسف ابراهيم، مرجع سابق، ص ١٦٠ - ١٦٢.

عن أمر الأمة، بل يتعين عليه التحرك، للتعرف بشكل مباشر، على ما قد تحجبه هذه الدوائر عنه من حاجات الناس، مما يعجز أصحابها عن نقله مباشرة إلى أولى الأمر. قال عمر : « لئن عشت إن شاء الله، لأسيرن في الرعية حولاً، إني أعلم أن للناس حوائج لا تقضى دوني، أما عمالي فلا يرفعونها إلي، وأما أصحابها فلا يصلون إلي»^(١).

وأما القاعدة الخامسة، فهي تيسير تبليغ الشكوى للخليفة والتحقيق المباشر فيها أو تكليف فريق بتحقيقها، ووسعت الصنفوة مهمة البريد الرسمي العام، كقناة لنقل مطالب الأمة بسرعة إلى الحكام، وتيسير الإتصال السياسي، وجعلته أداة تابعة لدار الخلافة، ومنفصلة عن سلطة الولاة. فلقد جرى العمل ، من عهد عمر، على إقامة عامل للبريد، لاسلطان الولاة عليه، مهمته نقل أخبار الولاة إلى الخليفة، وكان يمكث أياماً وينادي رجاله في الناس: « إلا إن يريد المسلمين يريد أن يخرج فمن كانت له حاجة فليكتب» فكان يكتب من يريد، ما يريد كتابته، ويدس كتابه بنفسه في البريد، إلى أمير المؤمنين^(٢).

ولم تضيق الصنفوة على الرعية في حق توجيه تهم إلى الحكام. من ذلك أن الجراح التي ألت بسعد بن أبي وقاص، وألت به إلى لزوم الخطوط الخلفية يوم القادسية، لم تشفع له. وكتب أحد شعراء بجيلة يهاجم سعداً، ويذكر أن نساء المسلمين تأيمن، بعكس نساء سعد،

ودأب عمر بن الخطاب على التحقيق في شكاوى العامة من الولاة ، والإكتفاء حالة ثبوت زيفها بمجرد توصيتهم خيراً بالوالى، دون اتخاذ أى إجراء ضد المظلمين^(٣).

ووصل ذو النورين، في تشبیت هذا المبدأ ، إلى حد أن خطب قائلاً: « لياأتينى أشرافكم، فليروني رأيهم. فوالله إن ردني الحق عبداً، لأستن بسنة العبيد، وأذلن ذل العبيد، ولاكونن كالموقوف إن ملك صبر، وإن عتق شكر، وما عن الله مذل إلا إليه. فلا يعجزن خياركم أن يدنو إلي»^(٤).

ولا يغرب عن البال أن عثمان يقول هذا وهو يعلم أن أهل الكوفة لم يطعنوا في الوليد، وفي سعيد بن العاص من بعده، لأخطاء ارتكباها، وإنما بغية الوثوب على السلطة، بل الطعن لذات الطعن اغتراراً منهم بحب عثمان للإنصاف من عماله كما أن أهل مصر كانوا لعمرى، إلى حد وضع وجهائهم، خطة قوامها التظاهر بزراعة الأرض،

(١) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ١٨٩، ص ٢٨٦ - ٢٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧٠ - ٣٧١، د أحمد إبراهيم أبو سن، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٣) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٩٥ - ٢٠٠.

(٤) محمد أبو زهرة، الخطابة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٩.

مع عدم وضع بذور فيها حتى ينكسر الخراج، توطئة لتحميل عمرو مسؤولية ذلك، ونسبته إلى سياسته كى يعزله عثمان عنهم^(١).

ويثير ذلك تساؤلاً: متى تعتبر المعارضة مشروعة؟ ومتى تعتبر خارج حدود الشرعية؟

٦- الصفة وحدود المعارضة السياسية المشروعة: أرسى الصفة مجموعة من القواعد المحددة للمعارضة المسموح بها، وما هو خارج حد السماح السياسى، فى سلوكيات الحاكم والمحكوم، من أبرزها: -

أ - لا جناح على المعارضة مالم تلجأ إلى القوة : ففى تحديده لحدود السماح السياسى مع المعارضة، قال الإمام على: « إننا نريد الإصلاح إن قبلوا منا، فإن لم يجيبونا إليه ندعهم بعذرهم، ونعطيهما الحق ونصبر، فإن لم يرضوا ندعهم ما تركونا، فإن لم يتركونا امتنعنا منهم ». واعتبر الإمام على الشتم، والسب، والتعريض به، داخل حدود السماح^(٢).

واعتبر معاوية استشفاء المعارض من الإمام بلسانه، أمراً يجعله الإمام دُبراً ذنبه، وفى رده على رجل من الأنصار، قال له: « لقد عقرونا النواضح فى طلبك وطلب أبيك يوم بدر، وأوصانا الرسول ﷺ بالصبر على أثره نراها من بعده » لم يزد معاوية عن الرد ببساطة بقوله: « إذا فاصبروا »^(٣).

ولم يكن المغيرة يرد على انتقادات حجر بن عدى العلنية، لسياسته ولسياسة معاوية فى المسجد بالكثير من قوله: « اتق غضب السلطان يا حجر»، بل لما حاكى من المسجد

(١) رفيق العظم، مرجع سابق ص ٦٩٠، ص ٧٠٤، ص ٧١٣ - ٧١٤، وشكل عثمان بن عفان فريقاً للتحقيق فى شكاوى الجماهير، ضم : محمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وعبدالله بن عمر، وعمار بن ياسر. ورغم أن هذا الفريق انتهى إلى تقرير جاء فيه: « ما إنكرنا شيئاً، ولا إنكره علماء المسلمين » أى أن الشكاوى لا أساس لها، فإن عثمان كتب كتاباً وجهه إلى الأنصار هذا نصه: « أما بعد، فإنى أخذ العمال بموافاتى فى كل موسم. وقد سلطت الأمة منذ وليت، على الإثمارة بالمعروف، والنهى عن المنكر. فلا يرفع إلى شئ، على، أو على عمالى، إلا أعطيته، وليس لى ولا لعمالى حق قبل الرعية إلا متروك لهم، وقد وقع إلى أهل المدينة أن أقواماً يشتمون، وأن آخرين يضربون، فبما من ضرب سراً، أو شتم سراً، من ادعى شيئاً من ذلك فليواف موسم الحج، وليأخذ حقه كيف كان ، منى، ومن عمالى، أو تصدقوا فإن الله يحب المتصدقين » (المرجع السابق، ص ٧٤٤) وهكذا فإن عثمان لم يكتب إلى الأمة يذكرهم بأن قرار فريق التحقيق يثبت خلل ساحة أمرائه، بل كتب مشجعاً الأمة على الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، مع إعلان قبوله لمقاضاته بالعدل هو وعماله بالنسبة لحقوق الأمة، وتسامحه عن حقه وحق عماله لدى الأمة، تشجيعاً على المراجعة، حتى لو وصلت إلى حد المغالة فى الاتهام. ومن الأدلة على علم عثمان بعدم صحة الاتهامات، وتسامحه مع من أثاروها أنه كتب إلى أهل الكوفة لدى عزله للولايد بسعيد، يقول: « إني استعملت عليكم الوليد بن عقبة، حتى قامت منفعته، واستقامت طريقته، وكان من صالحى أهله، وأوصيته بكم، ولم أوصكم به، فلما بذل لكم خيره، وكف عنكم شره، وغلبتكم علانيته، طعنتم فى سريرته، والله أعلم بكم وبه. وقد بعثت عليكم سعيد بن العاص أميراً، وهو من لا يظن فى سريرته ولا علانيته » (ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٩٤ - ٧٩٥).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٥٦ - ٢١١.

(٣) مامون غريب، مرجع سابق، ص ١٤٦.

حَجَرَ فِي المطالبة العنيفة بما يروونه حقوقاً لهم تجاه الوالى، قال المغيرة: « لا أحب أن أتى بقتل أحد من أهل المصر»، وإن كان قد حذر من أنه سيأتى بعده من يصنع معه حجر مثل ذلك فيقتله، وسكت زياد بن أبيه على انتقادات حجر القولية (١).

ب - تمكين الحاكم المعارضة من انتقاد سياسته ومناقشتها معه:

ولم يكتف معاوية بن أبي سفيان، بالسماح للمسور بن مخزومة، بانتقاد سياسته في خطب عامة، بل إنه لما وفد عليه قال له: « يا مسور، أعزم عليك أن تسرد لى كل ما تعيبه على ». فعدد له المسور، ما يأخذه عليه، أمامه، ورد معاوية على تلك المأخذ، ثم قال له: « هل تعد يا مسور بجانب هذه المأخذ ما نلى من الإصلاح فى أمر العامة فإن الحسنه بعشر أمثالها أم تعد الذنوب وتترك الحسنات، فوالله لما نلى من الاصلاح أكثر مما نلى، وإننى لا أخير بين أمرين، بين الله، وبين غيره، إلا اخترت الله على ما سواه، واحتسب عند الله حكى بما أنزل ». ولم يسمع المسور، بعد هذه المواجهة التبصيرية، ذكر معاوية، إلا استغفر له (٢).

ج - الإقرار بحق الصفوة غير الحاكمة فى رد تصرفات الخليفة التى لا يستطيع إقناعهم بها: استدعى ذو النورين كبار المهاجرين والأنصار، وقال لهم: "إنكم نقمتم على رجالا استعملتهم، فولوا هذه الأعمال من أحببتهم. ونقمتم على هذا الحمى، وإننى نظرت فرأيت المسلمين لا يستغنون عن إبل تكون لهم للنائبة تنوب وللأمر يحدث، فحميت لهم حمى. وإننى قد أبحتنا، ونقمتم على إيوانى، الحكم بن أبى العاص، وإن الحكم تاب، وكان الرسول ﷺ: يقبل توبة الكافر، ونقمتم على أن وصلته بمالى، والله ما هو إلا مالى، أنشدك الله يا طلحة: هل أخذت له، من بيت مالكم درهما. " قال طلحة: "اللهم لا (٣).

فعثمان يقر بحق الصفوة فى محاسبة الخليفة ورد تصرفاته التى لا يستطيع الدفاع عنها وإقناعهم بوجهة نظره بخصوصها.

د - ضوابط معارضة العامة: كان لعثمان دور هام، فى بيان كيفية التعامل مع معارضة العامة وصياغة ضوابطها فيما يُعتبر من أثرى التجارب العملية، فى فترة البحث فى هذا المجال.

ويتصدر هذه الضوابط رفض مجابهة معارضة العامة غير المسلحة بالقوة (٤)

(١) ابن خلّون، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٢.

(٢) الحافظ البغدادي، تاريخ بغداد، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(٣) ابن شبه، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٩٠ - ١٠٩٢.

(٤) فى المسجد، وعثمان يخطب، قام رجل وقال: « نسالك كتاب الله ». فصاح الناس به أن يقعد، فأبى، وحصب الناس بالحصى، فلم يتخذ ضده أى إجراء. وفى الجمعة التالية، كرر نفس الفعلة، فقال له عثمان: « لو كنت تطلب كتاب الله، أتطلبه والإمام يخطب يوم الجمعة؟ ». فحصب عثمان بالحصى، وسأله آخرون، حتى جعل يتقى بيده عن وجهه =

وثانى هذه الضوابط، أن من حق المعارضة على الحاكم، تحرى الإحسان، لا مجرد العدل، ما دامت تطيع فى المعروف. وبلغ عثمان أن أناسا من أهل الكوفة يقعون فيه، ويقولون فيه الباطل. فكتب إليهم : « بلغنى عنكم أمر لا يحل لكم، فمن كان منكم قد قال ما لا يحل له فليقيد نفسه، فقيدوا أنفسهم. ولا رأى عثمان أنها معارضة مع السمع والطاعة، كتب إليهم : « حلوا أنفسكم، يغفر الله لكم، ومن كان له قبلى حق فليقدم ليأخذ بحقه، أو تصدقوا فإن الله يجزى المتصدقين». فهو كخليفة يتسامح فى حقه، مقدماً الإحسان على العدل، وهم كرعية من حقهم العدل أولاً، ثم الإحسان إن رضيت أنفسهم به (١).

وكتب إليه سعيد بن العاص أن ثمة قوم بالكوفة سفهاء، وثبوا على صاحب الشرطة، وضربوه ظالمين له « وشتموا سعيد واستخفوا بحقه». وذكر أسماءهم. فكتب عثمان إلى هؤلاء أن يأتوا الشام، لملاحظة طاعة الرعية لإمامهم، ويغزوا مغازيهم. فامتنعوا لأمره، وأكرمهم معاوية. غير أنه قال لهم: « إنكم قدمتم بلدا لا يعرف أهله إلا الطاعة. فلا تجادلوه، فتدخلوا الشك فى قلوبهم» فقال واحد منهم: « إن الله أخذ على العلماء موثقا أن يبينوا علمهم للناس». وقال آخر: « ما هذا؟ إن الذى أشخصنا إليك من بلادنا لم يعجز عن حبسنا لو أراد ذلك». غير أن معاوية رأى أن السماح لهم بفتنة العامة أمراً خارج دائرة السماح السياسى. وكتب إلى عثمان أن يبعدهم من الشام (٢).

وثالث هذه الضوابط، ما رآه عثمان من أن من حق العامة أن توجه رسائل إلى الخليفة، تتضمن اعتراضات على سياسته، وأن من حقهم على الخليفة، أن يرد على رسائلهم. ومن نماذج ذلك تلقى عثمان رسالة تحمل توقيع « ملأ المسلمين بمصر»، طلبوا منه فيها أن لا يحل ما يشاء، ويحرم ما يشاء بقوله، وأن يقيم الحدود. فسنة الله واحدة فى القريب والبعيد، ولا طاعة لمن عصى الله. وجاء فيها: « إنك إن تعط الله الطاعة نؤازرك، وإن تأب فأنت العبد الميت الحاسب». وضمنوا رسالتهم آيات من القرآن الكريم. فرد عليهم عثمان برسالة استهلها بآيات من القرآن تدعو إلى التثبت من الأخبار وتمحيصها، ثم قال: « إن الله رضى لكم السمع والطاعة، وحذركم المعصية والفرقة، وأنباكم أن قد فعله من قبلكم، وتقدم إليكم فيه لتكون له الحجة عليكم إن عصيتموه، فاقبلوا وصية الله، فإنكم لم تجدوا أمة هلكت إلا من بعد أن تختلف، فلا يكون لها رأس يجمعها. ومتى تفعلوا ذلك لا تكن لكم جماعة. ويسلط بعضكم على

١- فسل أبو هريرة سيفه، وقال: « يا أمير المؤمنين أضرب » قال: « تدري على ما؟ » قال أبو هريرة: « نعم. قال عثمان: فإنى أعزم عليك أن تلقى سيفك»، فالتقاء، ولم يدر من ذهب به. المرجع السابق، ج ٣ ص ١١١٠.

(١) المرجع السابق، ج ٣ ص ١١٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٣ ص ١١٤١ - ١١٤٢.

بعض، وتكونوا شيعة»^(١).

ولم يكتف عثمان بالرد على الرسالة، بل أراد إصلاح ذات البين، وتأليف قلوب المتمردين . فاستدعى عمار بن ياسر، ومنحه تفويضا بضمان إجابة كل ما يرى إجابة المتمردين إليه، وتطبيب خاطرهم.

ورابع هذه القواعد، ما رآه عثمان من أن من حق المتمردين عليه، الدخول في حوار مباشر مع قادتهم، مع دعوة الأمة لشهود هذا الحوار. فحينما علم ذو النورين بمجيء المتمردين المصريين، إلى (خشب) على مشارف المدينة، خطب في الناس قائلا: « إن ركبا نزلوا خارج المدينة، وإنى خارج إليهم فمن شاء فليخرج». ويروى أبو سعيد مولى أبى أسيد، الذى حضر ذلك الحوار المفتوح، بين الخليفة والمتمردين، أن المتمردين أخذوا يسربون على عثمان أمورا ويرد عليهم، فيقولون: « أحسنت ». وبعد إقناعهم، قام خطيب من قبل عثمان فائضى عليهم، وقال: « ما رأيت ركبا كانوا فى نفس أمير المؤمنين خيرا من هؤلاء الركب. لم يقولوا إلا حقا. ولم يسألوا إلا حقا. ثم طلب عثمان منهم أن يتفروا، فأجابوه إلى ذلك»^(٢).

كما بعث عثمان، محمد بن مسلمة، فى خمسين رجلا، للتحاور مع فريق من المتمردين فوجد محمد بن مسلمة رجلا منهم، وقد علق فى عنقه مصحفا، وتقلد سيفا، تذرف عيناه، ويقول: « إن هذا (مشيراً إلى المصحف) يأمرنا أن نضرب بهذا [مشيراً إلى السيف] على ما فى هذا » فقال له محمد « إجلس فنحن ضربنا بهذا على ما فى هذا قبل أن تولد ». واصطالح الجانبان على أن يرد كل منفى، ويعطى كل محروم، ويعمل بكتاب الله وسنة رسوله فى العامة، ولا يجرم المبعوث، ولا يحمى الحمى، وحرر ابن مسلمة كتابا باسم عثمان ينص على ذلك، وأمضاه من عثمان، وأشهد عليه مجموعة من الصحابة منهم على وطلحة، والزبير، وسعد، وسلمه إلى المتمردين^(٣).

ويبدو أن عامة القوم اقتنعوا بهذه النتيجة التى تعهدوا فى مقابلها لعثمان بآلا يشقوا عصا الطاعة ولا يفرقوا الجماعة، فتحرك رؤسائهم تحركا تكتيكيا كى لا تنفض العامة من حولهم، وزعموا العثور على كتاب مزعوم موجه من عثمان إلى عامله بمصر أن يقوم بتصفيتهم، وهو الكتاب الذى لم يتفق على محتواه ولا على شخص حامله،

(١) المرجع السابق، ج ٣ ص ١١٢١ - ١١٢٢ والآيات التى استشهد بها المتمردين، هى: البقرة: ٨٤، يونس: ٥٩ أما الواردة فى رسالة عثمان فهى: آل عمران: ٧٧، النساء: ٥٩ المائدة ٧، النمل: ٩١، الفتح: ٧ الحجرات: ٦، وقال عثمان فى تكليفه لعمار بهذه المهمة: « إن لك سابقة وقدماً، وقد عرفك الناس بذلك، وقد استمرح أهل مصر واستعلى أمرهم وبغيهم على . وأحب أن أبعثك إليهم، فتعتيهم من كل ما عتبوا. وتخمن ذلك على، وتقول المعروف، وتنتشر الحسنى، لعل الله أن يطفىء بك ثائرة، ويمل بك شمعا، ويصلح بك فسادا ». ابن شبة، مرجع سابق، ج ٣ ص ١١٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج ٣ ص ١١٢٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٣ ص ١١٤٢ - ١١٦٣.

والتبست بدعوى العثور عليه أمور استخلص منها على بن أبى طالب أنها مكيدة ملفقة ومؤامرة، ولم يجد المتمردين داعياً لنفى شكوك على، وقالوا له: « ضعوه حيث شئتم لا حاجة لنا لبقاء هذا الرجل . فليعتزلنا»^(١) وحاصروا عثمان ومنعوه من الصلاة فى المسجد. فماذا كان عطاء عثمان فى توضيح حد السماح السياسى للمعارضة فى ظل هذا الموقف؟

تمثل رد الصفوة على هذا الوضع فى استشارة الخليفة فى اللجوء للقوة وعرض على والزبير، على عثمان بعد تلفيق موضوع الكتاب أن يأذن لهم بمنعه من المتمردين بالقوة. فرفض ذلك بحزم وقال: ما أحب أن يراق دم فى سببى»^(٢).

وكتب عثمان كتباً إلى الناس، وهو محصور، منها كتاب أوضح فيه أن المتمردين طلبوا، كتاب الله، والحق، فلما عرض عليهم الحق صاروا فى ذلك مذاهب شتى. وبين أنه استجاب لكل مطالب المعارضة، ولم يترك من الذى تعاهد لهم عليه شيئاً، بما فى ذلك تأمير من يرضونه عليهم، وتولية إقامة الحدود تجاه الخليفة من يريدون من قريب أو بعيد، ومع ذلك عادوا - بتعبير عثمان فى هذا الكتاب - « فحالوا بينى وبين الصلاة فى المسجد، وخيرونى بين إحدى ثلاث: إما أن يقيموني بكل رجل أصيب خطأ أو عمداً غير متروك لى منه شيئاً، وإما أن أفقدى بالأمر فأعتزل ويؤمروا شخصاً آخر، وإما أن يرسلوا إلى من أطاعهم من أهل الأمصار وأهل المدينة، يتبرأون من الذى جعل الله لى فى عنقهم من السمع والطاعة. فقلت لهم: إما إقامة نفسى، فقد كان قبلى خلفاء، ومن يتولى السلطان يخطئ ويصيب، فلم يستقد من أحد منهم. وقد علمت أنهم يريدون بذلك نفسى. وأما أن أتبرأ من الأمر، فإن يصلبوني أحب إلى من أن أتبرأ من جند الله وخلافته. وأما أن يرسلوا إلى أمراء الأجناد، وأهل المدينة، يتبرأون من طاعتى، فلست عليهم بوكيل، ولم أكن استكرهتهم على الطاعة، ولكن أتوها طائعين، فمن رضى النكث منكم، فإنى لا أرضى لكم أن تنكثوا عهداً. وأشدكم بالله ألا تأخذوا إلا الحق، وتعاطوه منى، وخذوا ما بيننا بالعدل كما أمركم الله. وإنى كتبت إليكم كتابى هذا وأنا محصور، لا أكل من الطعام إلا ما يقيمنى، مخافة أن تغنى مؤنتى، لا أدعى إلى توبة. ولا تسمع منى حجة، فأشد الله رجلاً سمع كتابى إلا قدم على، فأخذنى بالحق،

(١) ابن العربى، مرجع سابق، ص ١٢٦ - ١٢٨.

(٢) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١١٤٩، وحرص عثمان على دحض أكاذيب المتمردين، وبيان حقيقة الأمر للامة، وطلب قيامها بالحق بينه وبينهم، ونسب المتمردين كلاماً لابن مسعود زعموا أنه قاله رواية عن رسول الله . فاعطن عثمان، أن هذا كذب على ابن مسعود، فهو لم يقل ذلك، ولا سمعه من رسول الله. ووجد عثمان أن من حقه إقامة الحجة، على المتمردين الذين يتظاهرون وكأن غايتهم هى حفظ الدين، فذكرهم بخصال فيه، منها أنه رابع أربعة فى الإسلام، وجهز جيش العسرة، وتزوج ابنتى رسول الله، وجمع القرآن وعق رقبة، كل إسبوع منذ أن أسلم. المرجع السابق، ج ٤ ص ١١٥٦ - ١١٥٧.

ومنعني من الباطل». وأمر عثمان، نافع بن ظريب ، أن يقرأ هذا الكتاب في يوم عرفة^(١).

وحرص عثمان رغم الحصار، على الحوار مع المتمردين، وتوضيح موقفه من كل ما أثاروه ضده، فبخصوص الكتاب المزعوم، قال لهم عثمان: « إنما هما اثنتان: إما أن تقيموا على رجلين شاهدين من المسلمين على أن هذا كتابي، أو يميني بالله الذي لا إله إلا هو أني ما كتبت، ولا أملت ولا علمت »^(٢) وفند اتهاماتهم الأخرى ضده، وأيدت الصفوة طلب المصريين، عزل ابن أبي سرح عنهم، ثم إحالته للقضاء، فإن وجب عليه حق يتم إنصافهم منه، ورفضوا تسليم مروان للمتمردين على أساس أن الحاكم هو الذي يتولى القضاء في الخصومة^(٣). وبين لهم عثمان أنه جعل القرآن حرفاً واحداً بمشورة الصحابة، وأنه كان ذا ثروة في الجاهلية والإسلام ، ولا بأس عليه في أن يعطى أقرباءه^(٤) من ماله الخاص، أو أن يضمن قرضاً من بيت المال بماله الخاص، أو أن يفوض لزيد بن ثابت عامله على بيت المال، إنفاق بعض المال على عمارة مسجد النبي، وفيما يراه في صالح المسلمين، كما إن إذنه في إحياء الأرض الموات بالعراق، وإقطاع أجزاء منها لبعض الصحابة، أمر لم يبتدعه، وجرى العمل عليه في عهد السابقين بلا إنكار، أما عن موقفه من أبي ذر، فإنه طلب منه « الإقامة بالمدينة تغدوا عليه اللقاح وتروح » فرفض، وخرج إلى الريزة طائفاً مختاراً، وضم عياله إلى عياله بعد وفاته^(٥).

ومن الجلي، أن الصفوة لم تكن مجمعة على عدم اللجوء إلى القوة عند وصول التمرد إلى هذا الحد، ولكنهم كانوا مسلمين بأن قرار اللجوء إلى القوة رهن موافقة الخليفة، ومع إصرار المتمردين على خلق الخليفة أو قتله، أشار على عثمان بدفعهم بالقوة، وقال له: إن رسول الله ضرب المقلب بالمدير حتى استقام الأمر، وإنى والله لا أرى القوم إلا قاتليك. فمرنا فلنقاتل « فقال عثمان: أنشد الله رجلاً رأى الله حقاً، وأقر أن لى عليه حقاً، أن يهريق في سبيلي دمه، أو ملء محجمة من دمه « فقال على: « اللهم إنك تعلم أنا بذلنا المجهود »^(٦).

وجاء عبدالله بن سلام، إلى عثمان، قائلاً: « جئت لأقاتل معك ». قال عثمان: « لا ، ولكن أخرج إلى الناس فانصحبهم ». فخرج فحذرهم من سفك الدماء في المدينة، وسفك

(١) الطبري، تاريخ ،...، مرجع سابق ، ج ٥ ص ١٤١ - ١٤٢ ، ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١١٦٦.

(٢) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١١٥٠ - ١١٥٢.

(٣) المرجع السابق، ج ٣ ص ١١٣٦، الديار بكري، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٦٠.

(٤) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٣ ص ١١١٤.

(٥) الديار بكري، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

(٦) الحب الطبري، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٨ - ١٢٩.

دم الخليفة بالذات، لأنهم لو فعلوا ذلك لن يغمد عنهم السيف إلى يوم القيامة، وإنه ما هلك أمة قط، حتى يتأول أهل الأهواء فيها، الكتاب المنزل، فلا يعوا ما فيه، ويقتلوا إمامهم.

وأكد عثمان أن آخر حدود السماح السياسي المشروع، هو المعارضة التي لا تصل إلى حد إشهار الخليفة السلاح ضد المعارضين، ولا إشهار المتمردين السلاح ضد الخليفة (١)

وشدد عثمان، في نفس الوقت، على حماية أرواح المتمردين، إلى حد قوله لأبي هريرة: « أيسرك أن تقتل الناس جميعا وإياي؟ إنك إن قتلت رجلا واحدا، فكأنما قتلت الناس جميعا، وإن أعظمكم عنى غناء، رجل كف يده وسلاحه فذلك أبلغ في الحجة (٢)

إلا أن الصفوة بعد أن انتهت عملية التسامح مع المعارضة بقتل عثمان، تحسبت للموقف بعد ذلك، بحيث جرى العمل على إيقاف المتمردين، في حدود السماح التي هي دون ذلك. ومن الأدلة على ذلك، أنه لما وصل إلى علم زياد بن أبيه، أن حجر بن عدي، تجتمع إليه الشيعة، ويحصبون عامله على البصرة: عمرو بن حريث، ويعلنون بلعن معاوية، استدعاه فامتنع عن المجيء إليه، ولم يتمكن من ضبطه، إلا بالاستعانة برؤساء القبائل ويعد جهد جهيد. وجمع زياد شهادة كثير من الوجهاء والعلماء على أن حجر يشتم معاوية، ويدعو إلى حربه، ويزعم أن الأمر لا يصلح إلا في الطالبيين (٣).

ورغم أن هذا الحد من المعارضة، لم يصل إلى أعتاب ما تسامح معه عثمان من مراجعة، ومحاصرة، وتهديد بالقتل، فإن محكمة شكلها معاوية حكمت بإعدام حجر، وعدداً من كبار أتباعه، والتمس معاوية عذراً له في ذلك، بقبول أخف الضررين. حيث واجه محاولة مالك بن هبيرة تخليص حجر بالقوة، وعدم تمكين الخليفة من تنفيذ حكم

(١) وكان يدعو قائلا: « اللهم إنهم خذلوني، واستخلوا بحقي، فاجمعهم على كلمة الحق. اللهم اجمع أمة محمد، واحتج على المتمردين بأنه أخ، وإمام، وأن دم المسلم لا يحل إلا بكفر بعد إسلام، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس، أو فساد في الأرض، وهو لم يقترب شيئا من ذلك، وحذرهم من الفرقة والخلاف، الذي يسود بينهم لو قتلوه، وعدد لهم مناقبه في الإسلام، وكرر الرد على المسائل التي أثاروها، وناشدهم من أجل مصلحتهم الخاصة، وليس مصلحتهم، التوقف عن الشطط. وقال: « يا قوم لا تقتلوني فإني وال وأخ مسلم. والله إن أردت إلا الإصلاح ما استطعت، أصبت أو أخطأت. وإنكم إن تقتلوني لا تصلوا جميعا أبدا، ولا تقزوا جميعا أبدا» ابن سعد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٦٧.

(٢) وراجع الحسن، ومروان، في مجموعة وصفها ابن شبة، بأنها [عصابة مستبصرة ينصر الله بأقل منه]، عثمان في مسألة الإذن لهم بالقتال. كما قالت الأنصار: « يا أمير المؤمنين دعنا نكن أنصار الله مرتين». فصمم عثمان على عدم القتال، وقال: « إنما تراد نفسي. وسأقضي المؤمنين بها. ولن أكون أول من خلف رسول الله في أمته، بإمراق دم المسلم بغير حق. وأبدي تعجبه قائلا: « أيعقل أحد في نزعي وتأميري؟ وقال لمن معه في الدار: « من كان منكم إنما يقيم للذي لى في عنقه، فهو منه في حل. والله لا يهريق طائع محجة من دم، في اليوم». ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ١١٨٦ - ١١٩٥، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٦ - ٧١.

(٣) ابن خلدون مرجع سابق ج ٣ ص ٢٤ - ٢٦.

الإعدام فيه، باستدعائه، وتطبيب خاطره، والإعتذار له، بأنه خاف أن يعيد القوم حرباً، تكون على المسلمين أعظم من قتل حجر، فاقتنع بذلك. كما قبل معاوية شفاعته بعض الأشراف في ستة من أصحاب حجر، ولم يتم تنفيذ حكم القضاء إلا فيمن أصر على موقفه منهم^(١) أي أن الصفوة اعتبرت الأحكام القضائية الصادرة في قضايا سياسية قابلة للإسقاط، إن توفر أساس للتوبة.

وبالمثل، فإن النعمان بن بشير، أمير الكوفة زمن يزيد، لما علم بمجيء مسلم بن عقيل مبعوثاً من قبل الحسين بن علي لريادة المعارضة، خطب في الناس محذراً من الفتنة وقال « لا أقاتل من لا يقاتلني، ولا أخذ بالظنة والتهمة. ولكن إن نكثتم بيعتكم وخالفتم إمامكم، فوالله لأضربنكم بالسيف»^(٢).

والترنمت الصفوة، مع ذلك، بكل صرامة بالسماح للمعارضة التي لا تصل إلى حد التحزب المسلح بالعمل بحرية. فوفدت النزقاء بنت عدي بن قيس على معاوية، وواجهته مباشرة بأخطاء ترى تصحيحها، فقبل منها. وسألها أن تطلب منه شيئاً لنفسها، فقالت: « آليت على نفسي ألا أسأل أميراً أعنت عليه »، فمنحها جائزة. كما صحح معاوية بعض تصرفات ولاته بالعراق، تلبية لطلب من عركشة بنت الأطرش. وامتدحت أروى بنت عبدالمطلب، عليا، وماجمت معاوية مواجهة^(٣).

٧- الصفوة وحدود اللامشروعية في الحركة السياسية: ما هي المسائل التي اعتبرت الصفوة خارج حد السماح في العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟

تكشف الممارسة السياسية للصفوة، في صدر الإسلام، أنهم اعتبروا لفيما من السلوكيات خارج حد السماح. وسوف نشير إلى أبرزها:

أ - دعوى القبلية والفسق: أرسى عمر قاعدة مفادها، اعتبار دعوى القبلية والفسق خارج حدود السماح. فجاء في تعليماته لأبي موسى الأشعري: « أخف الفساق، واجعلهم يدا يدا، ورجلا رجلا، وإذا كانت بين القبائل ثائرة، فنادوا يا آل فلان، فاضربهم بالسيف حتى يفيئوا إلى أمر الله»^(٤).

ب - الخروج على الحاكم بالسيف: واعتبرت الصفوة، الخروج على الحاكم بالسيف، خارج دائرة السماح. فلقد رد حذيفة على رجل طلب منه، وهو في حلقة بالمسجد، الكلام عن بعض عيوب الحاكم، قائلاً له « ليس من السنة أن تشهر السلاح على إمامك»^(٥).

(١) المرجع السابق، د ٣ ص ٢٧ - ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩.

(٣) ابن عدي، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٤) المرجع السابق، ج ٣ ص ٢٦.

(٥) الهيثمي، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٢٤.

ومن تعليمات عمر بن الخطاب، « ضرورة السمع والطاعة لولى الأمر، والصبر عليه. فإن أراد أن ينتقص من دينك، فقل دمي دون ديني، ولا تفارق الجماعة »^(١). فهي معارضة تقف دون الإخلال بوحدة الصف.^(٢)

ج - المؤاخذة بسبب علاقات شخصية: من المحظور، أيضاً، على الحاكم أن يؤاخذ المحكومين بخلافات كانت بينهم وبينه قبل توليه الحكم، أو باعتبارات حيهم لشخصه، أو كرههم له، بعيداً عن القضايا السياسية العامة. من ذلك ما أكده زياد بن أبيه في مستهل ولايته أيام على بقوله: « الإمرة تذهب الحفيظة . وقد كانت من قوم إلى هنات، جعلتها تحت قدمي، ودبر أذني. ولو بلغني أن أحدكم قد أخذ السل من بغضي ما هتكت له سترأ، ولا كشفت له قناعاً، حتى يبدى لى صفحته. ويعجبني من الرجل إذا سيم خطة الضيم، أن يقول: لا ، بملء فيه»^(٣).

ولم يكن ذلك إلا ترجمة لمبدأ أرساه الإمام على، وعمر بن الخطاب . فلقد قال جعدة بن هبيرة، لعلى بن أبى طالب: يأتيك الرجلان أنت أحب إلى أحدهما من نفسه، والآخر لو استطيع أن يذبك لذبحك، فتقضى للأول. قال على: « إن هذا شيء لو كان لى فعلت. ولكن إنما ذا شيء الله»^(٤).

وقال عمر، لقاتل زيد بن الخطاب: لا أحبك، فقال الرجل: أو يمنعنى ذلك شيئاً من حقى لديك؟ قال عمر اللهم لا . قال الرجل: « فأحب أو أبغض فإنما يأسى على الحب النساء»^(٥).

د - حظر أسباب النفاق السياسى: رأت الصفوة عدم السماح بالتزلف إلى الحكام ومدحهم، من ذلك قول عمر بن الخطاب، لرجل أثنى عليه أمامه : « تهلكنى وتهلك نفسك». كما أن المقداد كان ، فيما أخرجه الإمام مسلم، يحثو التراب فى وجه من يمدحون الأمراء، ويحدث أن النبى أوصى بذلك^(٦). ولم يقبل عمر بن الخطاب من ربيع ابن زياد الحارثى قوله له: « إن أولى الناس بالمطعم اللين ، والملبس اللين، لأنت»، وتناوله بالدرة، وقال له مؤنباً: « كنت أحسب فيك خيراً يا ربيع»^(٧).

(١) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦١. المتقى الهندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٦٧.

(٢) ورأى ابن تيمية ، فى تبليغ عبدالله بن عمر، لعبدالله بن مطيع، لما خلع يد الطاعة من يزيد بن معاوية، بحديث رسول الله. : « من خلع يدا من طاعة، لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات و ليس فى عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية، دليل على أنه لا يجوز الخروج على ولاة المسلمين بالسيف، ولو كان فيهم شيء من الظلم . ابن تيمية، منهاج ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٧ - ٢٨.

(٣) حسين نصار، مرجع سابق، ص ٦٥، ٨٨.

(٤) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٧، المتقى الهندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٦٦.

(٥) احمد بن عبد العزيز، مرجع سابق ص ٢١٧.

(٦) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥١٧ - ٥١٨.

(٧) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٩٨ .

هـ - شغل العامة بجدل سياسى ليس وراءه عمل: اعتبرت الصفوة، شغل العامة بالجدل السياسى، خارج حدود السماح: يقول ابن عباس مرسياً لهذا المبدأ: « إن سواد الناس ما اجتمعوا قط إلا ضروا، ولا افترقوا إلا نفعوا ». قيل: فما نفع افتراقهم؟ قال: « يذهب الحجام إلى دكانه، والحداد إلى أكياره، وكل ذى صنعة إلى صناعته »^(١). فشغل العامة بالجدل السياسى، والحزبية السياسية، لابد أن يكون على حساب تفرغ كل أصحاب مهنة لإتقانها، وأداء دورهم على الوجه الأمثل فيها. واعتبرت الصفوة أن من غير المسموح به للولاة، التصرف بدرجة من التواضع والسماحة التى تذهب هيبتهم، بل إن عمر عزل رجلاً من الأنصار، لقبوله طعاماً وشراباً من أحد دهاقنة الحيرة، وسماحه له بأن يعامله بكيفية تنم عن شيء من الإستخفاف به^(٢).

و- ترف الحكام وانفصالهم عن القاعدة: من المحظورات السياسية عند الصفوة، أن يعيش الأمراء، فى مستوى مخالف لمستوى حياة الرعية، وأن ينفصلوا عنهم^(٣).

ز - مقارفة الحكام وذوهم ما يثير شبهه: اعتبرت الصفوة موارد الشبهات خارج دائرة السماح، فلقد عنف عمر امرأة أبى عبيدة بن الجراح على قبول هدية من امرأة عظيم دمشق، وقال لها ثلاثاً: « والذى نفس محمد بيده لأسوأئك ». ولم يسكت إلا لما قالت له « والله لا تقدر، هل تستطيع أن تسألنى الإسلام، فتذهب به ؟ قال: لا. قالت: لا أبالى ما كان بعد »^(٤). وهكذا اعتبر عمر قبول امرأة الحاكم الهدية موضع شبهة، حتى لو كانت على هذه الدرجة الرفيعة من الإيمان.

ج - نشر قيم غير إسلامية فى أوساط المسلمين: رأت الصفوة أنه خارج حد السماح السياسى، إتاحة الفرصة لغير المسلمين، لترويج سلوكيات، تؤدى إلى إفساد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو إفساد المجتمع كله.

من ذلك، أنه لما دعا الهرمزان عمر والمسلمين، إلى وليمة، حرص عمر على أن يرى

(١) ابن عبد ربه، مرجع سابق، ج ١ ص ١٦٨.

(٢) ابن شيه، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨١٨.

(٣) من ذلك أنه لما بلغ عمر أن عامله عياض بن غنم، تنعم فى معيشته بأكثر من الحد، واتخذ يواباً، كتب إليه أن يقدم، فامتنع عمر عن مقابلته ثلاثة أيام، ثم أذن له، ثم أعطاه قطيعاً من الغنم، وأمره أن يسرح بها، حتى إشعار آخر. فعمل بهذا العمل شهرين، ثم استشفع بعثمان، فلم يقل عمر شفاعته، وتركه بعض الوقت، ثم استدعاه وأفخس إليه بالسبب الذى جعله يعامل بهذا الشكل. ثم سأل: « إن عدت إلى عملك تعود إلى مثل هذا ؟ قال لا : قال: ارجع إلى عملك واستعمل عمر مجاشع بن مسعود، فبلغه أن امرأته تجدد بيتها، فكتب إليه يأمره بهدم البيت، فلم يضع كتاب عمر من يده، إلا بعد أن بدأ فى التنفيذ » وأرسل عمر يرفاً، إلى يزيد بن أبى سفيان، وعمر بن العاص، وأبى موسى الأشعرى لإزالة ستائر انتهى إلى علمه أنهم وضعوها على حيطان بيوتهم، مع رسالة تأنيب نصها: « ويلكم أئليسون الحيطان، ما لوألبستموه قوما من الناس، لسترهم من الحر والقر؟ ». المرجع السابق، ج ٢ ص ٨١٨.

(٤) المرجع السابق، ج ٢ ص ٨١٩.

الطعام، أولاً، على انفراد. ولما رآه تفان فيه خلطه بعضه ببعض. وقال معاتباً: « أردت أن تفسد على المسلمين»^(١).

ورأت الصفوة، أنه لا يصح توجيه رسالة واحدة، إلى كافة شركاء الدور، وإنما ينبغي توجيه رسائل نوعية، تتوافق وقدرات شريك الدور، التي في حدودها يتم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. من ذلك ما حدث بين أنس بن مالك، وأبي ذر، بحضرة عثمان. قال أبو ذر: « سمعت رسول الله ﷺ يقول: « في الإبل صدقتها، وفي البئر صدقته. ومن جمع دنائير، أو دراهم، أو ذهب أو فضة، لا ينفقه في سبيل الله، ولا يعده لغريم، فهو كنز يكرى به يوم القيامة». قال أنس: « يا أبا ذر: اتق الله، وانظر ما تقول، فإن هذه الأموال قد كثرت في الناس»^(٢).

وهكذا فإن أنس رأى مراعاة اعتبارات الموقف، وإمكانية سوء فهم الناس للدلالة الحقيقية، لما يقصده أبو ذر من دعوته هذه، من الإبقاء على النقود كوسيلة للتبادل، وعدم تعطيل وظيفتها.

ط - مصادرة حق ولي الأمر في التعزيز لمصلحة عامة:

ودليل ذلك، اعتراض عثمان على رغبة المتمردين في مصادرة حقه كولي للأمر، في تأديب بعض عناصر الأمة وتعزيرهم، لمصلحة عامة، مع مراعاة أخف الضررين. كما أنه لم يسلم لهم بالتنازل عن حقه في حفظ هيبة الدولة، وصيانة مقاصد الشريعة، وحرمة الدين تجاه العناصر التي تنتهك حرمة الخليفة، وتسلط العامة على ضرب عماله، وتسعى إلى الفتنة^(٣).

ورغم إقتصاد عثمان البالغ في تعزيز المعارضة فإن الصفوة رأت أنه ليس من حق الرعية، أن تقتل السلطان بلا محاكمة، ولا أن تخرج عليه انطلاقاً من الطمع في المال العام. فلقد قال عبدالله بن عمر، للمتمردين على عثمان: « والله ما نعلم عثمان فعل شيئاً بغير حق، ولا جاء من الكبائر شيئاً، ولكن هو طمعكم في هذا المال، وإرادتكم أن تكونوا كفارس والروم، لا يتركون لهم أميراً إلا قتلوه. ولو أن عمر عمل بالذي كان عثمان يعمل ما كلمتموه»^(٤).

وراجع الأشتر، وسعد بن أبي وقاص، المتمردين مُنْكَرِينَ عليهم صنيعهم ضد

(١) المرجع السابق، ج ٢ ص ٨٢٢ - ٨٢٥ وواجه عمر أساليب النصارى الرامية إلى فتنة المسلمين. فلقد طلب قسطنطين، من عمر أن يزور هو وأصحابه الكتيبة وزينها، فلفطن عمر، وصمم على الدخول بمفرده، فلما رأى الزينة، قال له: «ويحك، لو نظر من خلفي إلى ما هاهنا، افسدت قلوبهم». ولم يسمح عمر لأصحابه بالدخول إلا بعد إزالة كل مظاهر الترف. المرجع السابق، ج ٢ ص ٨٥٧.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ ص ١٠٣٤.

(٣) العصامي المكي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٤) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٣ ص ١١١٥ - ١١٢٠.

عثمان، وعدم تسليمهم بصدقه، رغم ظهوره، بشأن الكتاب المزعوم. ولما اعتدى المتمردون على سعد والأشتر بالضرب، قال سعد، مبيناً أن هذا الحد غير مسموح به: « اللهم إني أفر بديني من المدينة إلى مكة ، كما فررت به من مكة إلى المدينة» ولما فوجيء من بالدار بإقدام المتمردين على قتل الخليفة، دافعوا عنه رغم تعليماته الصارمة بعدم القتال . وأصيب الحسن بن علي، وحمل جريحاً، وهو ينافح عن عثمان يوم الدار^(١) وخطب ابن عباس موضحاً عدم شرعية قتل عثمان، قائلاً: « لو أن الناس لم يطالبوا بدم عثمان ليرجمن بالحجارة من السماء»^(٢).

ك - رفض الإمارة العامة وشتم السلف : اعتبرت الصفوة خارج دائرة السماح ، المطالبة بأن لا يكون للمسلمين أمير عام ، وأن يشتم الخلف السلف . وقال الإمام على مقررأ لهذا المبدأ تجاه من قالوا أنه لاحكم إلا الله ، « إنها كلمة حق أريد بها باطل . فلا بد للناس من إمارة ، ولا يزال أمرنا متماسكا، مالم يشتم آخرنا أولنا »^(٣) .

وانطلاقاً من نفس هذا المبدأ ، كان رفض عمر ، محاولة البعض تقويض دور الدولة . فلم يكثر الفاروق بمطالبة البعض بإلغاء الحمى وقال « البلاد بلاد الله ، وتحمي لنعم الله ، ولما يحمل عليه في سبيل الله »^(٤)

أما عن مبدأ عدم السماح بنيل الخلف من السلف ، فتكفي الإشارة إلى تصرف الإمام على لما أبلغه سويد الجعفي بأنه مر على قوم ينالون من أبي بكر وعمر ، إذ خطب الإمام في الناس ناهياً عن ذلك ، مهدداً بتطبيق عقوبة الفرية على من يقترفه معلناً أن الله جعل أبا بكر، وعمر ، حجة على الولاة إلى يوم القيامة ، وأنهما سبقا سبقاً بعيداً ، وأتعبا من جاء بعدهما تعباً شديداً ، وأن ذكرهما بغير ما هما أهل له حزن للأمة ، وطعن على الأئمة»^(٥) .

واستقر هذا التقليد . فلقد كان معاوية يحذر بنى أمية من الإساءة إلى آل على بن أبي طالب، قائلاً : « إن الحرب أولها نجوى ، وأوسطها شكوى ، وآخرها بلوى» وكان يطلب من خلصاء على ، وصفه ، وسرد روائع خصاله وأعماله^(٦).

(١) المرجع السابق، ج ٣ ص ١١٢٩ - ١١٣١ .

(٢) الشوكاني، در السحابة، مرجع سابق، ص ٢٧ .

(٣) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ١٥ .

(٤) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٤١٨ - ٤١٩ .

(٥) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ١٩٦ .

(٦) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٠٩، ابن الجوزي ، مناقب، مرجع سابق، ص ٢٣ ومن نماذج ذلك ، وصف ضرار بن ضمرة ، لعلي بن أبي طالب ، بطلب من معاوية ، بأنه كان « يحب المساكين ويعظم أهل الدين ، لا يطمع القوى في باطله ، ولا ييأس الضعيف من عدله » فيبكي معاوية ويعقب بقوله : « رحم الله أبا الحسن، كان والله كذلك» بل إن السلف كانوا - كما يقول مالك بن أنس - « يعلمون أولادهم حب أبي بكر وعمر ، كما يعلمونهم السورة من القرآن» ابن الجوزي ، صفة الصفوة، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٢٢ .

ل - العقوبة على الهم بفعل ما : رأت الصفوة أنه ليس من حق الحاكم أن يعاقب على الهم بفعل ما . فلقد قال أبو محجن الثقفي، بعد أن أقام عليه عمر حد السكر، أنه سيواصل شرب الخمر. فاستشار عمر الإمام علياً في تعزيره، فقال الإمام علي « ما بالك يا أمير المؤمنين برجل، قال سأفعل ولم يفعل ؟ » فتراجع عمر عن معاقبته على هذا الإصرار^(١).

وترسخ هذا المبدأ إلى حد أن رجلاً، يقال له أندرياس، كاتب أعداء المسلمين، وهم أن يلحق بهم، فقتله الجارود، عامل عمر على البحرين، فاستدعاه عمر وعنفه بشدة، قائلاً: « قتلته على همه؟ لولا أن تكون سنة لقتلك »^(٢).

وأرسى الصفوة قاعدة تقدير كل موقف بقدره، مع ضرورة حرص النظام على المصداقية والإستقامة. ففي حين لم يسمح عمر لأهل مكة باتخاذ أبواب لمساكنهم زمن الحج، لتيسير حصول الحجاج على متطالباتهم، فإنه سمح للتجار بعمل أبواب لبيوتهم لمقتضيات الأمن. ورغم كفالة الحرية في مكة بوصفها حرماً آمناً، أكثر من أية بقعة أخرى، فإن عمر اشترى داراً فيها واتخذها سجناً، في لفظة تدل على المرونة في السعي وراء جوهر الأحكام^(٣).

م - عدم مراعاة التناسب في ميزان القوة: رأت الصفوة أنه خارج دائرة السماح السياسي، عدم الأخذ بالأسباب الموضوعية للموقف، في مناهضة الظلم. من ذلك دعوة ابن عباس للإمام الحسين بعدم التعجل بالإستجابة للعراقيين، على أساس أن دعوتهم له دعوة للحرب، وهم لا يركن إليهم، في ضوء صنيعهم مع الإمام علي، وابنه الحسن، وأشار عليه بالبقاء في مكة، أو التوجه إلى اليمن، والتحصن بشعابها وجبالها، في مقاومة ما نسب إلى يزيد من مظالم.

وينفس هذه المشورة، فاتح عبدالله بن الزبير، الإمام الحسين. وفي ذات الوقت، فإن أبا بكر بن الحرث بن هشام دعا الحسين إلى عدم السير إلى العراق، لأن حنكة الإمام على واجماع الناس عليه، كانت أشد من حنكته، ولتفاف الناس حوله، فلما سار إلى العراق خذلوه، وذكره بأن يزيد أكثر منه عدة، والناس له أرجى، ومنه أخوف. ولما صمم على الخروج، طلب منه عدم اصطحاب نسائه وأولاده معه، مما يدل على أن الصفوة

(١) عمر الشريف، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٢) الكاندهلوي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٩.

(٣) وفي نفس الوقت، فإن معاوية صاغ هذا المبدأ بقوله: « إني لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني. ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. وإن أساس طاعة الرعية أن لا يكذبوا في الوعد والوعد، وأن يعطوا على الغنى لأعلى الهوى. » ابن عدي، مرجع سابق، ج ١ ص ٩٨، ابن كثير تفسير ... مرجع سابق، ج ٣ ص ٢١٥.

اعتبرت صنيع الحسين مجازفة سياسية غير محسوبة (١).

ن - إنتهاك المقاصد الأساسية للشريعة: اعتبر الإمام على سفك الدم، أو قطع السبيل، أو ظلم أهل الذمة، من المحظورات. ويحث إلى الخوارج أن « قفوا حيث شئتم حتى تجتمع أمة محمد، وبيننا وبينكم ألا تسفكوا دماً حراماً، أو تقطعوا سبيلاً، أو تظلموا ذمة، فإنكم إن فعلتم فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء».

ورأت الصفوة، عدم استخدام سلاح الحرمان من العطاء، ضد المعارضة، إلا إذا رفضت العناصر التي تراها الدوائر الحاكمة قادرة على تولى مناصب عامة العمل في خدمة المسلمين (٢).

واعتبرت الصفوة أنه خارج دائرة السماح، بالنسبة لمن يتردد على الأمراء، أن يمتدحهم، أو يغتاب أحدا عندهم، أو يغشهم. من ذلك اشتراط عبد الملك بن مروان علي كل من يريد أن يجتمع معه على انفراد ثلاثة شروط مسبقة: « لا تطر نفسي عندي فأنا أعلم بها منك، ولا تغتب عندي أحداً فلست أسمع منك، ولا تكذبني فلا رأي لكذاب» (٣).

وأخيراً، فإن الصفوة رأت أنه من المحظورات السياسية إبعاد الشباب عن مجالس الكبار لما يؤدي إليه ذلك من عدم إتاحة الفرصة لنقل خبرة الآباء إلى الأبناء وتنشئة صفوة جديدة. وكان عمرو بن العاص يوصي شيوخ كل قوم بأن لا ينحوا الشباب عن مجالسهم، ويقول لهم: « أوسعوا لهم، وأدنوهم، وحدثوهم، وأفهموهم الأمور، فإنهم اليوم صغار قوم، ويوشكون أن يكونوا كبار قوم، وإننا كنا صغار قوم، ثم أصبحنا اليوم كبار قوم» (٤).

هذه هي أساسيات ترتيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فماذا عن العلاقة بين الدولة والمجتمع؟ هذا هو موضوع المطلب القادم.

(١) المسعودي، مرجع سابق، ج ٣ ص ٧٥.

(٢) من نماذج ذلك، أن عبد الملك بن مروان، أمر الحجاج بن يوسف أن يسلم أبا بلال أحد قادة الإباضية حظه في العطاء، ولكن حينما عرض الحجاج على جابر بن زيد، وهو من قادة الإباضية، أن يجعله قاضياً للمسلمين لصالحته لهذا المنصب، فرفض متعللاً بضعف الشخصية وقلة الكفاءة، قام الحجاج على التو، بأوامر من عبد الملك بقطع العطاء الشخصى عنه. ولا طالب به، قال له: « لا يستقيم أن نعطيك من بيت مال المسلمين، ولانستعملك لهم» ويعد ذلك بمثابة استمرار للمبدأ الذي أرساه الإمام علي، يربط اشتراك الخوارج في الولاية، بأن تكون أيديهم مع أيدي جماعة المسلمين، مهدى طالب هاشم، الحركة الإباضية في الشرق العربي، نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري، القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٨١، ص ٦٤، ص ٨٥.

(٣) انظر: مختصر المزي على هامش: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٣٦.

(٤) المسعودي، مرجع سابق، ج ٣ ص ٦٠ - ٦١، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٩٢.

المطلب الثاني

الدور السياسي للدولة والمجتمع

محور هذا المطلب هو: استخلاص ضوابط وآليات الدور السياسي لكل من الدولة، والمجتمع، كما تجسدت ملامحها في الممارسة السياسية للصفوة في صدر الاسلام، وذلك عبر مناقشة مجموعة من الموضوعات الفرعية من أبرزها: رؤية الصفوة الحاكمة للتوظيف السياسي للمال العام، ورؤيتها لدور المجتمع في التوظيف غير الرسمي للمال الخاص، ومنظورها لحدود الدور الإقتصادي لكل من الدولة والمجتمع، ودور كل منهما في إقامة العدالة، والإرشاد، والمتابعة والتصحيح للحركة السياسية.

أولاً: رؤية الصفوة لأبعاد دور الدولة والمجتمع في الحركة السياسية: حدد عمر بن الخطاب دور الدولة، كما يتجسد عبر وظائف الحكومة في الدولة الإسلامية، بخصال عديدة ذات أبعاد تتعلق بالمال العام، والتأليف بين الأمة، وإقامة العدل.

فلقد قال الفاروق أن طاعة الرعية (كتجسيد لدور المجتمع)، للحاكم (كمجسد لدور الدولة) تتوقف على قيامه بفرائض، تشمل: أخذ المال من مأخذه التي أمره الله أن يأخذه منها، ووضعه في المواضع التي أمره الله بوضعه فيها، حتى لا يبقى منه دينار ولا درهم، لا عنده، ولا عند خاصته، وأن يدر الأرزاق على المجاهدين من المهاجرين والأنصار ويوفر لهم فيئهم، ولا يبقئهم في غزوة أكثر من ستة أشهر، ويكون أبا للعيال حتى يقدم ذوهم، وأن يطبق وصية رسول الله في الأنصار، بالقبول من محسنهم والعفو عن مسيئهم، وأن يأخذ من أموال المسلمين صدقة يطهرهم بها، ثم يردها على فقرائهم، وأن يوفى لأهل الذمة بعهدهم ويقاتل عدوهم من ورائهم، ولا يكلفهم إلا ما هو بون طاقتهم^(١).

وواضح مما سبق، أن عمر رأى أن للدولة دوراً في تحصيل المال العام، ووضعه في مواضعه وفق الشريعة الإسلامية، في سد حاجة المحتاجين، وفي تغطية متطلبات الجهاد وأمن الأمة. ورأى عمر، في ضوء فهمه لسورة الحشر، أن دور الدولة في مجال المال يشمل حق كل أبناء الجيل الحاضر في العطاء من المال العام، وفق ضوابط محددة، سنشير إليها فيما بعد، وأن تغور المسلمين لها الحق في توظيف هذا المال في

(١) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٧٥ - ٦٧٦.

حمايتها، وأن رفاهية الجيل الحاضر لا يجب أن تكون على حساب أجيال المسلمين القادمة (١)، ولخص الفاروق - الذي لم يكن يتخذ موقفا فيما ليس فيه نص، إلا بعد مشورة، تسمح للباحث بالقول بأن رأيه هو حصيلة ما انتهى إليه - رأى الصفوة ككل - سياسة الصفوة في هذا الصدد بقوله : « لا يصلح المال إلا بأمر ثلاثة: أن يؤخذ من حق، ويعطى في حق، ويمنع من الباطل » (٢).

ولا يخفي التشابك بين دوري الدولة والمجتمع حيث أن كلا منها مكمل للآخر .

وقد أوضحت الصفوة العلاقة السوية بين الدولة و المجتمع، وتكفي الإشارة ، إلى تحديد اثنين من الصحابة لهذه العلاقة ، فلقد رأى الصحابي ثامة القرشي أن قوام أمر المسلمين هو: « المعروف من الناس، وإمام إذا حكم عدل، وإذا قدر عفا، وإذا غضب غفر » (٣) ، أي أن نور المجتمع هو : اقامة المعروف، ودور الدولة هو : الحكم بالعدل مع إعمال الإحسان.

ويحدد هذه العلاقة بدرجة أكبر من الوضوح الصحابيان عمر بن الخطاب وجريز بن عبدالله في حوار دار بينهما بهذا الشأن اتضح من خلاله أن مهمة الدولة، ممثلة في دور الحكومة، هي: التآليف بين الناس من مركز القوة المستندة إلى الإحسان، وجمع القليل إلى القليل من أموال المجتمع لإعادة ضخه فيه بشكل يجعله أكثر مقدرة وتماسكا، وتصحيح الإعوجاج في سلوك بعض أفراد المجتمع، أما دور المجتمع فهو إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والطاعة لأولياء الأمر.

ويعبر عن هذه الافكار جريز بن عبدالله لما سألته عمر، لما وفد عليه من العراق، عن سعد بن أبي وقاص، كيف تركه في داره؟ قال جريز: « تركته أكرم الناس مقدرة، وأحسنهم معذرة، هو لهم كالأم البارة، يجمع لهم كما تجمع الذرة [أي صغار النمل]، أشد الناس عند البأس، وأحب قريش إلى الناس » وسأله الفاروق عن سلوك شركاء الدور معه فأبان له أنهم ليسوا سواء، منهم المستقيم، ومنهم المعوج، وهو يعالج اعوجاجهم وهذا هو الظاهر، والباطن بيد الله . يقول جريز : « الناس معك كسهم الجعبة، منها القائم الرائش المستقيم، ومنها العضل الطائش المعوج، وابن أبي وقاص يقيم ميلها، والله أعلم بالسرائر يا عمر ». ويسأل عمر جريز عن إسلام الناس فيقول: « يقيمون الصلاة لأوقاتها، ويؤتون الطاعة لولااتهم » فيسعد عمر بذلك مبينا أن هذا هو سنام دور المجتمع « لأن أداء الصلاة يستتبع إيتاء الزكاة. وإذا كانت الطاعة كانت الجماعة » (٤).

(١) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٥٢.

(٢) البرديسي، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣) ابن شبه، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٧٤.

(٤) ابن عبد البر، الإستيعاب ... مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢٩.

ورأى عمر أن لب دور الدولة إقامة العدل، وأساسه الشدة على أهل الظلم والتعدي وأخذ الحق منهم، مع غاية اللين والإحسان لأهل السلامة في الدين والقصد.

فقوام الدولة هو الحكومة، والرعية، والقوة، والمال، والحصون، واعتبرت الصفوة أن أحسن حصون الدولة ليست الظواهر الطبيعية ولا الإستحكامات العسكرية، وإنما هي: الرجال، إلا أن تحصين الرجال إنما يكون بالأموال والعدل^(١).

ومرة أخرى، يتضح أن لب دور الدولة، هو: الإرشاد والتوجيه وإقامة العدل، أما مصدر الإنتاج والقدرة، فهو: المجتمع^(٢).

ويمكن الإشارة إلى بعض نماذج من الممارسة السياسية للصفوة، توضح رؤيتها لدور الدولة في التآليف بين صفوف الأمة، والتصحيح، فلقد أجرى عمر دراسات عن الطابع القومي لشتى البلدان الإسلامية، للتعرف على كيفية ادارتها بما يتمشى والمؤثرات البيئية^(٣).

وشجع عمر، التزاوج بين القبائل، كوسيلة للتآليف بينها، بل إن رجلا من الموالي خطب إلى رجل من قريش أخته، فرفض القرشي، فتدخل عمر لديه قائلا: « ما يمنعك أن تزوجه؟ فإن له صلاحا، وقد جاءك بخير الدنيا [المال] وخير الآخرة [التقوى]. زوج الرجل إن رضيت أختك». فزوجه إياها^(٤).

ورأى عمر، أن من دور الدولة، حفز المسلمين على التسابق في الخيرات. من ذلك استخدامه لآلية الإذن لفقراء المسلمين الأولين بالدخول عليه، قبل وجهاء مسلمي الفتح وهو الإجراء الذي أدى بسهيل بن عمرو، إلى تعبئة وجهاء مسلمي الفتح للجهاد لتدارك هذا الموقف، قائلا لهم: « إن الله دعا هؤلاء فأسرعوا، ودعاكم فأبطأتم. والله إن الذي سبقكم إليه من الخير، خير من الذي تتنافسون فيه. ولا أرى لأحد منكم أن يلحق بهم، إلا أن يخرج لعل الله يرزقه الشهادة».

ورأت الصفوة، أن الدولة مسؤولة عن تيسير أسباب استقامة أمر المجتمع، ولقد بلغ عمر في تأكيده على مسؤولية الدولة، إلى حد قوله: « والله لو أن بغلة عثرت بحجر في

(١) عبد الرحمن بن عبد الله، مرجع سابق، ص ٩-١١.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية مرجع سابق ص ١٦، ٢٤، أبو يوسف، مرجع سابق ص ٣-٧.

(٣) وكتب إلى حكيم من حكماء عصره: «إننا أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد. ونريد أن نتبأ الأرض. فنصف لى المدن وأهويتها وسكانها، وما تؤثر التربة والأهوية في سكانها. كما سأل عمر، كعب الأحبار، عن تأثير البيئة على سمات السكان، فحدثه عن أثر المال، وأثر الخصب، وأثر الفقر، وأثر شدة البادية على أخلاقيات الناس وصحتهم. كما سأل معاوية، صمصمة بن صوحان، عن بطون العرب، وسأل الإخباريين ذوى الأصل اليمني لما وفدوا عليه عن أخبار اليمن وتاريخه. المسعودي مرجع سابق، ج ١ ص ٣٧-٣٧٤، ج ٢ ص ١٠-١٥، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٤) المحب الطبري، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٨-٥٩.

أرض العراق، لحسبت أن الله سيحاسبني، لَمْ لَمْ أَسْرِ لَهَا طَرِيقَهَا»^(١). وبحسب من يطالع مثل هذه العبارة، أن الصفوة اعتبرت الدولة مسؤولة عن كل صغيرة وكبيرة، بيد أنه بالنظر إلى أن كل حق يقابله واجب في المنظور الإسلامي، فإن ذلك التعبير نفسه، دليل على مسؤولية مماثلة بالنسبة للمجتمع تجاه الدولة.

ثانيا: آليات التوازن في إدارة المال العام: استخدمت الصفوة مجموعة آليات في هذا الصدد أهمها:

أ- مسؤولية تحديد عطاء الخليفة وضوابطه:

إن المجتمع هو الذي يحدد للخليفة عطاءه، كما أن له حق التدخل في مراجعة ما يقرره الخليفة من مخصصات مالية لأمرائه، خاصة إذا تعارض التحديد مع متطلبات دور الدولة، تجاه المجتمع.

فالرعية، ممثلة في أهل الحل والعقد، هي التي فرضت للخلفاء بدءاً بأبي بكر، العطاء بحيث يفرغون لأمر المسلمين، فلقد فرضت الصفوة لأبي بكر في بيت المال قوت رجل من المهاجرين ليس بأفضلهم ولا أوكسهم، وكسوة الشتاء والصيف، شريطة أن يعيد ما يبلى، ويأخذ غيره. وفرضوا لعمر عطاء لم يكفّه هو ومن يعولهم. فطلب الزيادة قائلا: « زيدوني فإن لي عيالا وقد شغلتموني عن التجارة فزادوه »^(٢). وقال له على بهذه المناسبة: « لك من هذا المال ما يقيمك، ويصلح عيالك بالمعروف، وليس لك من هذا المال غيره ». وبعد فترة، رأى نفر من المهاجرين، أن أجر عمر لا يكفي، فتشاوروا، بمبادرة منهم، في زيادة يزيدونها له في رزقه من بيت المال، وأرادوا معرفة رأيه مع عدم الكشف عن شخصيتهم. وكلفوا ابنته حفصة بذلك. فقال لها عمر: « أبلغهم عنى أن رسول الله قدّر، فوضع الفضول مواضعها، وتبلغ بالترجية، وإنى قدرت، فوالله لأضعن الفضول مواضعها، ولأتبلغن بالترجية »^(٣).

ب - التمييز بين تعيين الحق واستيفاءه:

بعد فتح الشام والعراق، سأل عمر وجوه المسلمين عما يحل للوالي من هذا المال في ضوء الزيادة الهائلة في موارد الدولة، فقالوا: « أما لخاصته فقوته وقوت عياله، وكسوته وكسوتهم، لاوكس ولا شطط، وما يغطي حوائجه، ويظهر لحجه وعمرته، ثم عليه أن يقسم بالسوية، ويعطى أهل البلاء قدر بلائهم ».

(١) د. أحمد شوقي الفنجري، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) السيوبي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(٣) رقيق العظم، مرجع سابق، ص ٤٢٠ - ٤٢١.

وبعد أن قرر عمر حقه، رفض أن يأخذ أكثر مما كان مفروضاً لأبي بكر (١)، مرسياً مبدأ الحق في رفض أخذ الحق كله، أو بعضه، بعد أن يتعين، كما حدث من جانب حكيم بن حزام الذي كان يرفض عطاءه فيشهد عمر عليه أنه عرضه عليه فامتنع.

واستقر هذا التقليد، إذ امتنع عبدالله بن الأرقم عن أخذ أجر على استعماله على بيت المال. كما رفض الإمام على أخذ نصيب من بيت المال. وقيل له: « إن لك ولأهل بيتك نصيباً في هذا المال ». فقال « إني والله لأرزأكم من مالكم شيئاً » (٢).

كما رفض عمرو بن النعمان بن مقرن ما لا بعث به إليه مصعب بن الزبير، قائلاً: « ما قرأنا القرآن نريد به الدنيا ». وكان قد تخصص في تعليم القرآن (٣).

ج - تقنين سلطة الخليفة في التصرف في المال العام:

يد الإمام غير مطلقة في المال العام، فهو فيه بمنزلة الأجير. قال أبو بكر في مرض الموت: « إني ما أصبت من دنياكم شيئاً. ولقد أقمت نفسي في مال الله، وفي المسلمين مقام الوصي في مال اليتيم، إن استغنى تعفف، وإن افتقر أكل بالمعروف » (٤).

وأكد عمر نفس المبدأ من أول ولايته، وقال: « والله ما كنت أرى هذا المال يحق لي من قبل أن إليه إلا بحقه، وما كان قط أحرم على منه إذ وليته، فأصبح أمانتي » (٥).

وكان عمر يحلف على أيمان ثلاثة، ويقول: « والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا بأحق به من أحد. والله ما من المسلمين أحد إلا وله في هذا المال نصيب، إلا عبداً مملوكاً، ولكننا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله، فالرجل وولائه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام » (٦).

بل إن سلمان الفارسي أجاب على سؤال عمر له: « أتراني مستحقاً للقب أمير المؤمنين ؟ قائلاً: « نعم إذا لم تستأثر على الناس بتمرة » (٧).

د - المسؤولية التضامنية:

قررت الصفوة مبدأ المسؤولية التضامنية، لكل جيل من الأمة، على صعيد الدولة والمجتمع معاً انطلاقاً من « فقه السفينة » الذي يعتبر « مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا في سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها.

(١) العافظ الذهبي ، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) ابن حجر، الإصابة.....، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٤ ، أبو نعيم، مرجع سابق، ج ١، ص ٨٢.

(٣) ابن حجر، الإصابة.....، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١.

(٤) مصطفى صبري ، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٢.

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٦) الإمام أحمد ، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨١-٢٨٢.

(٧) ابن شبة، مرجع سابق ، ج ٢، ص ٧٠٢ .

فقال الذين هم أسفلها: لو أنا خرقتنا في نصيبنا خرقتا فشرينا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعا»

وتأسيسا على ذلك، أكدت الصفوة على حق المجتمع في مراقبة الدولة في التصرف في المال العام، إلى حد أن عمر بن الخطاب، وأبا ذر، لم يحبا أن يوصف المال العام بأنه «مال الله»، وأثرا تسميته «مال المسلمين»، فقال أبو ذر لمعاوية: «ما يحملك على أن تسمى مال المسلمين، مال الله؟ فنزل معاوية على رأيه. والحق أن أبا ذر يعلم أن المال مال الله، ولكنه أثر استخدام المصطلح الذي يوحى بحق كل فرد في المال العام، وفي الرقابة على إنفاقه في المصارف الشرعية (١).

هـ- حق الصفوة في مراجعة مخصصات الولاة الفرعيين:

سلمت الصفوة بحق المجتمع في مراجعة المخصصات التي يحددها الخليفة لأمرائه، إذا تعارض هذا التحديد مع متطلبات دعم التوافق بين الدولة والمجتمع. من ذلك، مناشدة أبي موسى الأشعري، أشرف البصرة، أن يكلموا عمر بن الخطاب في زيادة في مخصصاته من بيت المال، فكلّموه في ذلك، فقال: يا معشر الأمراء أما ترضون لأنفسكم ما أرضاه لنفسى؟ فاحتجوا عليه باختلاف الظروف في مجتمع المدينة، عنها في العراق، مما يحتم زيادة مخصصات الأمير، حتى يتثنى له تأليف قلوب الناس. قال الأشرف لعمر: «يا أمير المؤمنين إن المدينة أرض العيش بها شديد، ولا نرى طعامك يغشى ويؤكل، وإننا بأرض ذات ريف، وطعام أميرنا يؤكل»، ففكر عمر ساعة، ثم أجابهم إلى مطلبهم، مؤكداً على أن عطاء الدولة مجرد جانب تكميلي لدور المجتمع، قائلاً: «فَنَعَمْ، فإنني قد فرضت لكم من بيت المال كل يوم شاتين وجريين»، ثم أوصاهم أن «أشبعوا الناس في بيوتهم، وأطعموا عيالهم، فإن تحفيكم للناس لا يشبع جائعهم، ولا يحسن أخلاقهم. ومع ذلك فإنني لا أظن رستاقاً يؤخذ منه كل يوم شاتان وجريان إلا يسرعان في خرابه» (٢) وهكذا ركز أمير المؤمنين على أهمية تمكين الأمير من التوسعة على الناس، وحذر في نفس الوقت، من خطورة عدم الحد من الإنفاق الحكومي، ما لم يتبعه زيادة في الإنتاج.

ثالثاً: الصفوة وتحديد دور الدولة والمجتمع عبر التوظيف السياسي للمال العام:

استعملت الصفوة المال العام (٣) كأداة لتحقيق التوافق والتوازن، بين دورى الدولة

(١) د. إبراهيم يوسف، المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، القاهرة: الاتحاد النولي للبنوك الإسلامية، ١٤١٠ ص ٢٤٩ - ٢٥٠، ص ٢٧٤.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٠.

(٣) يذكر أن الأموال العامة تشمل خمس الخمس، والصفى من الغنمة، والفيء، والصدقة، بالنسبة للأموال السائلة بجانب الخراج والجزية. ومن الأموال العامة ما حدد الشارع مصادر جبايته وأوجه إنفاقه ومقاديره، على نحو يصحب معه دور الدولة هو مجرد التحصيل والتوجيه. وينطبق هذا الوضع على الزكاة. ومن الأموال العامة ما حدد الشارع =

والمجتمع، فى مجالى تحصيل المال العام وإنفاقه.

وفىما يلى إشارة، إلى أهم الأوجه التى استخدمت الصفوة المال العام فيها، كأداة سياسية، فى رسم ملامح دور الدولة، والمجتمع، وتحقيق التوافق والتوازن بينهما:

أ - إعتبرت الصفوة السياسة المالية ظاهرة توافقية غير جامدة. فعند حد ما دون «الكفاية» تلزم التسوية فى العطاء. إذ تغدو القيمة الأولى، هى: الحفاظ على أرواح البشر. وفى ذلك يقول ابن عباس: «إن الله علم نبيه إبراهيم أن المؤمن والكافر يستويان فى ضرورة تحقيق احتياجاتهم الأساسية من الرزق الدنيوى» (١). وروى الصحابة، بخصوص وجوب عدم التمييز، فى ظل وضع ما دون حد الكفاية، موقفا شرب فيه رسول الله ﷺ وكان على يمينه أعرابى، وعلى يمين الأعرابى أبو بكر وعمر، فأمر أن يشرب الأعرابى قبلهما (٢).

وعلى هذا النهج، سار الصديق، حيث رأى التسوية بين الناس فى العطاء من المال العام، وقال: «المعاش التسوية فيه خير». ولا يغرب عن البال أن أبا بكر، حين قال ذلك، كان نصيب كل إنسان فى العطاء بالغ الضالة يصل إلى نصف دينار (٣). وفى نفس الوقت، الذى سوى فيه الصديق فى العطاء من الفئ فإنه ميز من بهم خصاصة فى العطاء، فكان يشتري ملابس ويفرقها على أرامل أهل المدينة. فهو قسم أموالا (بالتسوية)، رآها أصل المعاش والأسوة فيها خير من الأثرة، وراعى (الحاجة) فى قسما أموال أخرى كما رصد جانبا لشراء الإبل، والخيول، والسلاح، لأغراض الجهاد، ولم تشمل سياسته فى التسوية، بالطبع، الزكاة إذ لا دخل للحاكم فى مصارفها (٤).

وعلى ذات النهج سار الفاروق، سنوات فى أول ولايته، متمسكا بالتسوية فى العطاء فلقد خطب عمر لدى تلقيه بشارة نصر القادسية، مؤكداً أنه مالم يتم الوصول إلى ما هو أعلى من حد الكفاية، ويشمل: توفر القدر اللازم من الطعام، والملبس، والسكن، والأدوات اللازمة للحرفة التى يعمل بها الشخص، ووسيلة للإنتقال، والتعليم، وما يكفى لقضاء الديون والزواج، والنزعة، والسياسة (٥)، فإن قاعدة التسوية تظل قائمة. قال الفاروق: «إنى حريص على أن لا أرى حاجة إلا سددها ما اتسع بعضنا

= شرعية أصله، وترك تفاصيله لاعتبارات الموقف السياسى، وجعل أمره إلى الإمام، وينطبق ذلك على الجزية، والخراج، والركاز، والمعادن، والموارد الطبيعية الحية بطبيعتها، أى غير المحتاجة إلى عمل كى تتحول إلى مورد نافع، وكذا التى تحتاج إلى عمل ليس بوسع الأفراد القيام به، وتلك المتعلقة بالمصلحة العامة. أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٧-٢٥.

(١) القنوجى البخارى، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٢) انظر: صحيح البخارى على هامش: السندى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٨.

(٣) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٣٧٥.

(٤) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ١ ص ١٩٨-١٩٩، ابن تيمية، السياسية الشرعية، مرجع سابق ص ٢٧، ص ٦٦.

(٥) د. يوسف إبراهيم، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

لبعض، فإذا عجز ذلك عنا تأسيسنا في عيشنا حتى نستوى في الكفاف. ولست معلمكم إلا بالعمل، وإنى لست بملك فأستعبدكم، ولكنى عبد الله عرض على الأمانة، فإن رددتها عليكم، واتبعنكم حتى تشبعوا في بيوتكم سعدت بكم، وإن أنا حملتها، واستتبعنكم إلى بيتي، شقيت بكم» (١). فالغاروق يقرر أن الأسوة في المعاش هي الشعار في حالة العوز، وأن الدولة ذات دور تابع للمجتمع، ومهمتها أن تضخ فيه ماتمته منه من إمكانيات ليقوى، لا أن تقيم من نفسها خازنا للمال العام، ومتحكما في قوت المجتمع.

أما حين يكثر المال العام، ويتعدى الحدود الكفيلة بتحقيق حد الكفاية، فإن الدولة تظل راعية وليست خازنة له، بمعنى أنه يتعين عليها، في منظور الصفة، أن توزع على المجتمع، كل الموارد السائلة، التي تزيد عن متطلبات تسيير أداة الحكم.

ويذكر أن الإمام عليا لم يكن يترك شيئا في بيت المال لأكثر من عام، دون أن يقسمه، بل كان يعطى العطاء ثلاث مرات، وربما أكثر، في العام الواحد، ويقول: «لست لكم بخازن»، ويخاطب بيت المال قائلا: «لا أمسى وفيك درهم»، وكان يكتسه ويصلى فيه رجاء أن يشهد له أنه لم يحجز مال المسلمين عنهم (٢).

وكان عمر يقول: «لأزبدنهم ما زاد المال، لأعدنه لهم عدا، فإن أعياني لأكيلنه لهم كيلا، فإن أعياني حثوته بغير حساب» (٣). وكان يقسم بين المسلمين ما يفيض بعد الأعطيات (٤).

ويقرر عثمان نفس المبدأ. فيكتب إلى عماله: «إن عمر قد وضع لكم مالم يغيب عنا، بل كان على ملا منا. فلا يبلغني عن أحد منكم تغيير، فيغير الله ما بكم ويستبدل بكم غيركم. إن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة. ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباب» (٥).

ولما سأل زياد بن أبيه، الصحابي عمران بن حصين، وكان قد بعثه ساعيا، فرجع وليس معه أى شيء: «أين المال؟». قال: «ألّمال أرسلتني؟ أخذناها كما كنا نأخذها على عهد رسول الله، ووضعناها في المواضع التي كنا نضعها فيها، على عهد رسول الله» (٦).

ومن تعليمات الرسول لمعاذ، لما بعثه على الصدقة، أن يأخذها من الأغنياء ويردها على الفقراء، ويتجنب كرائم أموال الأغنياء، ويتقى دعوة المظلوم (٧).

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٥٢.

(٢) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٨٣، العصامي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٢٧.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٠٣.

(٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء...، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٥) البرديسي، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٦) الكاندلوي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٦١.

(٧) السندی، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦١.

ب - أسلمة إجراءات الجباية:

لقد أرسيت الصفوة من خلال تدابير الجباية التي اتبعوها صورة الدول الإسلامية كدولة راعية ذات وظيفة حضارية. فهذا عمر لا يسعده ضخامة ما جرى إليه به من أموال الجزية. ويسأل: « إننى لأظنكم قد أهلكتم الناس » فهُمْ ليس المال؛ بدليل أنهم لما نفوا هذا الظن قائلين له: « لا، ما أخذنا إلا عفوا صفوا » أى ما هو فائض عن الحاجة تماما، سأل عما إذا كانوا قد لجأوا، إلى أى درجة من الإكراه فى التحصيل، قائلا « بلا سوط ولا نوط ». أى بلا ضرب ولا إهانة، فلما قالوا له: نعم، قال: نعم، أى حل المال . الحمد لله الذى لم يجعل ذلك على يدي، ولا فى سلطانى»^(١).

وأشركت الصفوة القيادات المحلية، فى جمع المقررات المالية من أهالى بلدياتهم، لعلمهم بظروفهم، وإمكانياتهم. ووضع عمر جزية على أهل اليمن، أقل من التى وضعها على أهل الشام، لأنه رأى أن العبرة بدرجة اليسار، وأجرى على كل من احتاج منهم رزقا من بيت المال، وحط عنه الجزية^(٢).

وكان على يوصى عامله على الخراج، أمام الناس باستيفاء الحق كاملا، ثم يخلو به ويأمره بالرفق بالناس، وبأن يأخذ المقرر على كل ذى صنعة ، عينا بقيمته من الدراهم، ولا يحمله على بيعه، وفقا به؛ وتخفيفا عنه^(٣).

وأوضح الإمام على، فلسفة دور الدولة الإسلامية فى مجال تدبير الأموال العامة وإنفاقها، وكيف أن وظيفتها توزيعية بحتة، ترمى إلى دعم أواصر البناء الاجتماعى، مع عدم مس كبرياء الرعية فى مواجهة الدولة. يقول الإمام لعامله على الخراج: « إذا قدمت عليهم فلا تبين لهم كسوة شتاء ولا صيف ، ولا زرقا ياكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحدا منهم سوطا واحدا فى درهم ، ولا تقمه على رجله فى طلب درهم ، ولا تبع لأحد منهم عرضا فى شىء من الخراج ، فإننا إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو. فإن أنت خالفت ما أمرك به يأخذك الله به دونى ، وإن بلغنى خلاف ذلك عزلتك » فقال عامل على الذى وجهت إليه هذه التعليمات التى تأمر بعدم الإكراه فى التحصيل ، بل عدم طلب مجرد الوقوف من دافعى الضريبة ، وعدم حرمانهم من الأساسيات اللازمة لمعيشتهم لتحصيل الضريبة ، قلت : « إذا أرجع إليك كما خرجت من عندك » ، فقال على : « وإن رجعت كما خرجت »^(٤)

أما بالنسبة للأموال غير الظاهرة ، فإنه لم يرد أن أحدا من الصحابة ، استكره

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٨ ، ص ٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٢-٦٣ ، عيد القديم زلوم، مرجع سابق، ص ٢٨ ، ص ٨٦-٩١.

(٤) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٨.

الناس فيها ، أو نقب لمعرفة مقاديرها . فلقد خطب عثمان ، قائلاً بخصوص الأموال الباطنة: « هذا شهر زكاتكم . فمن كان عليه دين فليؤده . وإليك بقية ماله » . وإتفاق بين الصحابة على ترك أمرها ، للوازع الذاتي لدفعها^(١).

ووصل الأمر بعمر بن الخطاب ، بعد التشاور مع الصفوة ، فى مراعاة جوهر الأحكام ، بصرف النظر عن الشكليات ، والفرق بالرعية فى التحصيل ، ومراعاة نفسياتها ، أنه حصل الضريبة من بنى تغلب تحت مسمى الصدقة ، وليس الجزية^(٢).

جـ - محاولة استئصال الفقر:

قال ابن عباس ، إن الصدقة لا تكون إلا عن ظهر غنى ، وفسر ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ ، بأن العفو هو ما يفضل عن نفقة الأهل^(٣). وحذر الإمام على من أن يكون خصم المرء حاكماً ، أو محكوماً ، عند الله ، هم : الفقراء ، والمساكين ، والسائلون والغارم ، وابن السبيل.

ورأت الصفوة ، توظيف قل أموال الزكاة ، فى الوصول بالمجتمع إلى حد الكفاية ، فمن توجيهات عمر لعماله: « إذا أعطيتهم فأغنوا ، وكرروا عليهم الصدقة ، ولوراح على أحدهم مائة من الإبل » . وحدث الحسن البصرى ، أن الصحابة كانوا يعطون من الزكاة لمن يملك عشرة آلاف من الخيل ، والسلاح والخادم والدار ؛ لأنهم اعتبروا هذه الأشياء من الأساسيات التى لابد منها ، ووجودها وعدمها سواء ، من حيث الإستحقاق فى الزكاة . فمن ملك كل هذا واحتاج ، لا يكلف بيعه ، وإنما يعطى من الزكاة ما يحقق به حد الكفاية^(٤).

د - المسؤولية التضامنية بين الأجيال بعد حد الكفاية:

أرسل عمر ، لما زادت إيرادات المال العام مع فتح العراق مبدأ ضرورة عدم استئثار الدولة بصنع القرار السياسى ، المتعلق بترتيب أوضاع المال العام . فأجرى

(١) د. يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة ، بيروت: مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٨ ، ج ١ ، ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) ذلك أن نصارى بنى تغلب أنفوا من اسم الجزية فأشار النعمان بن زرة ، على عمر بقوله : « يا أمير المؤمنين إن بنى تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية ، وأموالهم ليست ذهباً ولا فضة ، وإنما هم أصحاب حرث ومواشى - أى أن أموالهم ظاهرة - ولهم نكايه فى العدو . فلا تمن عنوك عليك بهم » . وقالت رؤوس بنى تغلب لعمر « نحن عرب لا تؤدى ما تؤدى الممج . فخذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض » أى أنهم طلبوا أن يدفعوا الزكاة . قال عمر : « لا ، هذه فريضة المسلمين » . وذلك لأن الزكاة عبادة ، غير مفروضة على غير المسلمين . قالوا « فزد ما شئت بهذا الإسم لا باسم الجزية » فقال عمر : « سموها ما شئتم » . وتصلح معهم على تشييع الصدقة عليهم . أبو عبيد ، مرجع سابق ص ٥٤١.

(٣) د. يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ ، البقرة: ٢١٩.

(٤) د. يوسف إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ص ٢٩١.

مشاورات موسعة مع المهاجرين ، والأنصار ، ووجهاء مسلمي الفتح، أكد خلالها على ضرورة رعاية الثغور، واحتياجات الذرية والأرامل، ومصلحة الأجيال القادمة، في ترتيب أوضاع المال العام. وتمت المناقشة تحت شعار أساسي، هو: أن الحاكم مجرد فرد في هيئة الشورى، وإعلان الثقة في الأمة، خالفته، أو وافقته، والرد إلى كتاب الله. قال عمر: « إني واحد منكم ، كأحدكم. وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني. ومعكم من الله كتاب ينطق بالحق».

هـ ضوابط وتدابير التوظيف السياسي للمال العام:

انتهت الصفوة، إلى وضع أربعة ضوابط للتوظيف السياسي للعتاء، بعد حد الكفاية وهي: البلاء في الإسلام، والسابقة في الإسلام، والخدمات التي يقدمها المرء للإسلام، ومطلق الحاجة^(١).

وربط عمر العطاء الراتب، بالمكانة في خدمة الإسلام . فميز زوجات الرسول في العطاء، ثم جعل أهل بدر بيانا واحداً، [وفرض لأبنائهم نصف ما فرض لهم] ، يليهم من لهم اسلام قديم ممن شهدوا أحداً ثم من هاجر قبل الفتح ثم مسلمة الفتح، وميز بعض العناصر الشابة، لحب الرسول ﷺ لهم كأسماءة بن زيد. ثم فرض للناس على منازلهم، وقراءتهم للقرآن، وجهادهم ، ثم جعل من بقى من الناس بيانا واحداً وكشف من البداية عن أن هذه السياسة، قابلة لرفع الحد الأدنى، دون الأعلى، مع زيادة الموارد. ووعد إن كثر المال، أن يفرض لكل مجاهد، أربعة آلاف درهم، يخصص ثلاثة أرباعها للإنفاق على فرسه وسلاحه واحتياجاته الخاصة، ويخلف الربع لاهله (٢). وأمر بأن يكتب عيال أهل البادية، وأجرى عليهم القوت، ثم وسع عليهم عثمان في القوت والكساء. وجرى العمل على إعطاء المولود مبلغا يزيد كلما ترعرع، وتمت احتياجاته، بجانب فرض عطاء عيني، ونقدي، شهري ، لكل لقيط، وجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال، مع زيادة مخصصاتهم سنويا .

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٠. قال عمر ، لما جاءه أبو موسى الأشعري، بفائض خراج العراق: « لياتين الراعي نصيبه من هذا المال، وهو باليمن ودمه في وجهه، الرجل وقدمه في الإسلام، والرجل ولاؤه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام، المرجع السابق، ج ٢ ص ٥٥ واستخدم عمر التمييز في الخراج المفروض على الأرض، في الوصول إلى التركيب المحصولي الأنفع لأراضي الأمة فلقد فرض خراجاً، يتميز حسب نوعية الزراعة، وجعل الضريبة المقررة على الأرض المزروعة نخلا ثمانية أمثال المفروضة على الأرض المزروعة بمحاصيل حولية، وأعفى، في نفس الوقت، الأرض التي بها نخل، إذا زرع بمحاصيل حولية . المرجع السابق ، ج ٢ ص ٩٥ - ١٠١.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٩٦-٢٩٧.

وربطت الصفوة الفرائض الراتبية في المال العام، بالإيجابية في النشاط السياسي^(١).

ومن نفس المنطلق، فضل عمر أهل الحضر. وربط إعطاء أهل البادية بلزوم جماعة المسلمين، وشهود مشاهدتهم. وربطت الصفوة إعطاء المال العام، بالمشاركة السياسية الإيجابية، فلم يفرضوا لأهل البادية فريضة راتبية، تجرى عليهم من المال كأهل الحضر، الذين يجامعون المسلمين على أمورهم، ويعينونهم على عدوهم، بأيديهم، أو بأموالهم، أو بتكثير سوادهم بأنفسهم، علاوة على معرفتهم بكتاب الله وسنة رسوله، وحضورهم الأعياد والجمع، وإعانتهم على إقامة الحدود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وقصرت الصفوة حق أهل البادية الذين لا يشاركون، على هذا النحو، في أمر الأمة بإعانتهم أن ظهر عليهم عدو من المشركين، أو انتابتهم جائحة، أو جذب أو فقر، وكذا رتق ما يقع بينهم من قتل في سفك الدماء، بإصلاح ذات البين، وحمل دية تلك الدماء من المال العام.

وتأسيساً على أن الأعمال بالنيات، أعطت الصفوة بعض المال للمؤلفة قلوبهم، بحسب ما يؤدي إليه ذلك من صلاح للأحوال، وإقامة لأمر الدين، والدنيا، بالجمع بين التقوى والإحسان^(٢).

وسعت الصفوة من خلال سياستها في إنفاق المال العام، إلى دعم بنية المجتمع، فكانت تعطي المتزوج ضعف حظ العازب. وتفرض لعيال المقاتلة، وذريتهم، بل إن عمر أمر مناديه أن يعلن في الجنود: « أن عطاهم قائم، ورزق عيالهم سائل. فلا يزرعون ولا يزارعون »

واعتبرت الدولة نفسها مسؤولة عن تركه عائله ، كلا بلا إرث. أما من ترك ما لا فهو لورثته^(٣).

وسعت الصفوة، عبر نظام العطاء، إلى دعم القيادات المحلية، وذلك بتوزيع جزء من الأعطيات بطريق غير مباشر بواسطتها. ومن أمثلة ذلك، أن عمر بن الخطاب، استدعى عبدالله بن عباس، وعبدالرحمن بن عوف، ذات يوم، فدخلوا عليه، فوجدوا بين يديه صبراً من المال، فقال لهما: « نظرت فلم أجد بالمدينة أكثر عشيرة منكما. خذا هذا المال

(١) المرجع السابق، ج ٣ ص ٢٩٨. فلقد قال الإمام علي، لعبدالله بن زمعة، وهو من شيعته، لما طلب منه عطاءً، أن حقه في الفىء رهن بأن تكون يده مع المسلمين في الجهاد: «إن هذا المال ليس لى، ولا لكم. وإنما هو فى المسلمين، فإن شاركتمهم فى أمرهم، كان ك مثل حظهم، وإلا فجناة أيديهم لا تكون لغير أقوامهم» على بن أبى طالب ، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٧٥، أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٢٦ - ٢٣٠.

(٣) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٥ ابن الحكم، فتوح مصر، مرجع سابق ، ص ١١١.

فأقسماه بين الناس، فإن فضل فضل فرداً». فقال ابن عباس: « وإن لم يكف رددت علينا؟» قال عمر: « وددت لو خرجت من هذا المال كفافاً، لآلى، ولا على»^(١).

وجاء ، عدى بن حاتم، إلى عمر فى ناس من قومه، فجعل يفرض للرجل من طيء فى ألفين ويعرض عنه، فقال يا عمر: « أتعرفنى؟ قال: نعم أمنت إذ كفروا، وأقبلت إذ أدبروا، ووفيت إذ غدروا». وإذا كانت هذه مكانه عدى، فلماذا يعرض عنه عمر فى العطاء؟ يجيب عن ذلك عمر بقوله: « إنما فرضت لأقوام أحفت بهم الفاقة، وهم سادات عشائريهم، لما ينوبهم من الحقوق». قال عدى مؤكداً التوافق بين عناصر الصفوة على هذه السياسة: « لا أبالى إذا»^(٢).

وأكد عثمان شرعية عطاء الدولة، وأساس تفضيل الأشراف، بوصفهم قناة غير مباشرة للتوزيع، بقوله: « جائزة السلطان لحم طرى زكى، ولا بأس بتفضيل رئيس الوفد، لأن كل الناس عيال عليه، فهو يأخذ ليوزع ما أخذه، لا لكى يستأثر به.

وأشرك عمر زوجات الرسول ﷺ فى توزيع المال العام فأرسل إلى سودة بنت زمعة، بغرارة دراهم فوزعتها^(٣). كما أرسل معاوية، وابن الزبير، بمال إلى عائشة لتتولى توزيعه فما أمست حتى فرقته^(٤).

وقدم على المدينة أناس من قوم مالك بن أوس بن الحدثان، فاستدعاه عمر.. ودفع إليه بمبلغ من المال ، وأمره أن يقسمه بينهم^(٥). ودعا عمر، عبدالله بن عباس، فإذا حصير بين يديه ، والذهب منثور عليه نثر التبن، فقال له « هلم فأقسم بين قومك». واستعان عمر بن الخطاب، بعبد الرحمن بن عوف، فى توزيع فضل مال بقى فى بيت المال بعد الأعطيات، وأعطى أهل الحاضرة منه ضعف ما أعطى الأعراب. واستعان معاوية ببعض الأشراف فى قسمة فضل مال، بقى عن الأعطيات، وخطب بين يدى تنفيذ هذا التوزيع قائلاً: « إن فى بيت مالكم فضلاً عن أعطياتكم. وأنا قاسم بينكم ذلك. فإن كان منه قابل فضل قسمناه بينكم، وإلا فلا عتية علينا، فإنه ليس بمالنا، وإنما هو فى الله الذى أفاءه عليكم»^(٦). وفوض عثمان، عبدالله بن عمر، بتوزيع مبلغ من المال، فلم يقم من مجلسه حتى وزعه، وزاد عليه . إذ لم يزل يعطى حتى نفذ ما كان عنده ، ثم جاء بعض من يستحق العطاء، فاستقرض من بعض من كان قد أعطى، وأعطاه^(٧) وسعت

(١) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٨٨.

(٢) المحب الطبرى ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٣٥.

(٣) ابن سعد ، مرجع سابق . ج ٨ ص ٥٧.

(٤) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٥.

(٥) أبو عبيد، مرجع سابق ، ص ١٧.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٧) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٤٨.

الصفوة إلى تشجيع القدوة، عبر تمييز من يتسمون بسمات أخلاقية إيجابية، كالقيام بأمانة الحكم، والشجاعة والكرم. ففى كتاب عمر، إلى عمرو بن العاص، أمر بالتسوية بين فئات معينة لهذه الغاية : « إفرض لمن بايع تحت الشجرة نى مائتين. وأبلغ ذلك لنفسك بإمارتك . وأفرض لخارجة بن حذافة لشجاعته، ولعثمان بن قيس لضيافته، ولعمير بن وهب الجمحى لصبره على الضيم ، ولبسر بن أوطاه لأنه صاحب سيف» (١) وجرى العمل على إعانة، من تحمل عن قومه حمالة ، من بيت المال (٢).

وسعت الصفوة، عبر استخدام المال العام ، الذى أضفوا عليه طابعا إسلامياً، إلى حد أن الدارهم فى عهد عبد الله بن الزبير، كان مكتوباً على أحد وجهيها شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، وعلى الوجه الثانى شعارا سياسيا بالغ الأهمية ، هو : « أمر الله بالوفاء، والعدل » (٣) ، إلى دعم الأنساق المجتمعية. ومن قبيل الحرص على إيجاد أنساق مجتمعية، ودعمها، أن أبا بكر قرن التسوية فى العطاء بعدم إعطاء كل فرد نصيبه على حدة، وإنما كان يقسم المال على الناس، بالتسوية بين الحر، والعبد ، والذكر، والأنثى، والصغير، والكبير، « نقرأ نقرأ» أى : فى شكل أسهم، يصيب كل مائة إنسان واحداً منها (٤) .

ودَوَّنَ عمر الدواوين وكتب الناس على قبائلهم، وألحق كل شخص بعشيرته فى العطاء (٥). وكان عمر، فى حرصه على قوة الأنساق المجتمعية، يقول: «إنا نقفوا آثار النسب»، وذلك إذا حاول أحد التكرار لقرابته(٦).

كما حرصت الصفوة، على دعم المحليات. فلم تكن تنقل مالاً من محلته إلى العاصمة، إلا إذا زاد عن احتياجاتها. ولقد جاء فى رسالة بعث بها عمرو بن العاص، إلى عمر، ما يؤكد هذا المبدأ، من قوله: «إن صلاح أحوال مصر رهن بأن يؤخذ ثلث خراجها فيصرف فى عمارة طرقها وجسورها، ولا يستأدى خراج كل صنف إلا منه عند حصاده» (٧).

وكان عمرو يحبس ما تحتاج إليه العمارة فى مصر، ثم يبعث الفائض إلى عمر، وجعل الخراج نصف ما كان عليه أيام المقوقس، مع قدر من السماح فى تحصيله،

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٠٩.

(٣) تقي الدين المقرئى، شذور العنود، مرجع سابق، ص ٩.

(٤) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠٩.

(٥) المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٠٢ ، ابن الجوزى، مناقب ، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٦) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٩٣.

(٧) الحيدرابادى ، مجموعة الوثائق.....، مرجع سابق، ص ٢٥١ .

واعتبر أية زيادة، ولو طفيفة فيه، أمراً ضاراً من وجهة النظر المستقبلية، وسيبلا إلى نقص الخراج^(١).

وأوصى عمر حين طعن، بأن لا يحمل من الأمصار، إلا الفضل الذي تطيب أنفسهم به، فجاء في وصيته للخليفة من بعده « استوص بأهل الأمصار خيراً، فإنهم جباة المال، وغيظ العدو، وردء، المسلمين واقسم بينهم فيئهم بالعدل، ولا يحمل من عندهم فضل إلا بطيب أنفسهم^(٢) ».

وعملت الصفوة، بنظام سد حاجة المحتاج، بإقراضه من بيت المال، بل إن عمر بن الخطاب توفي، وفي ذمته قرض لبيت المال، فأوصى ابنه بسداده، فما مضت أيام حتى حمل ابنه عبدالله المال إلى عثمان، وأحضر الشهود على البراءة من الدين^(٣).

وكان بيت المال يقدم إعانة للراغبين في الزواج، ويعولهم الشهر الأول، من ذلك ما رواه عاصم، من أن والده عمر بن الخطاب، زوجه وأنفق عليه شهراً من بيت المال، ثم قال له أنه لن يزيد، فهو شأنه شأن غيره من عامة المسلمين، ثم قال: « يا يرفأ احبس عنه^(٤) ».

واعتبرت الصفوة، أن أبناء صاحب العطاء، الذي يتعفف عن أخذه أحق باستيفائه، بعد وفاة والدهم، من بيت المال، فلقد دخل الزبير على عثمان، بعد وفاة ابن مسعود، الذي كان قد امتنع، عن أخذ عطائه فترة، وكان الزبير وصياً على أولاده، فقال: « أعطني عطاء عبدالله، فأهل عبدالله أحق به من بيت المال، فأعطاه له^(٥) ».

وسعت الصفوة، إلى التدخل بالتوجيه الذي لا يحملها عبئاً مالياً. مثال ذلك، إرسال عمر بن الخطاب، إلى غرماء أسيد بن الحضير، بعد وفاته، وتوجيه لهم باستيفاء دينهم من ثمرة الأموال، التي تركها خلال أربع سنوات، كي لا يضطر الورثة إلى البيع، وذلك للمحافظة على أصل المال^(٦).

ورصدت الصفوة حصة من بيت المال، لدعم التواصل بين أجزاء الدولة الإسلامية، وخصص عمر عدداً ضخماً من الجمال، بوصفها وسيلة المواصلات المتاحة آنئذ، لتيسير انتقال من لا ظهر له بين الجزيرة، والشام، والعراق، كما اتخذ ما يسمى « دار الدقيق»، وهي مكان يجعل فيه السويق، والتمر، والزبيب، ومتطلبات المعيشة الأخرى، يعين به المنقطع به من أبناء السبيل، والضيف الغريب، ووضع في الطريق بين مكة والمدينة، ما

(١) عبد الرحمن بن عبد الحكم، فترج مصر ...، مرجع سابق، ص ١١٠ - ١١١.

(٢) يحيى بن آدم، الخراج، لندن: مطبعة بيروت ١٨٥٨، ج ٢ ص ٥٢ - ٥٤.

(٣) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٨.

(٤) د. يوسف إبراهيم، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٦١.

(٦) المرجع السابق، ج ٣ ص ٦٠٦.

يصلح به حاجة المسافر، وما يحمل عليه من ماء إلى ماء. والصفوة، فى ذلك، تترسم الهدى القرآنى المرشد إلى أن العمران يستلزم التواصل، مما يوفر الأمن، ولا يجعل المسافر بحاجة إلى حمل ماء ولا زاد^(١).

وخصصت الصفوة جانباً من المال، بتعبير عمر « لشراء أعراض المسلمين »، فلقد حبس عمر الحطيئة فى هجائه للزبرقان بن بدر. ثم قال له عند إطلاق سراحه : « إياك وهجاء الناس. فقال الحطيئة : « إذاً تموت عيالى جوعاً فهذا كسبى، وفيه معاشى ». فقدم له عمر علاجاً إرشادياً ومادياً. قال : « إياك والمقذع من القول. تقول : فلان خير من فلان ، وأل فلان خير من آل فلان ». واشترى منه أعراض المسلمين، بعتاء خصصه له من بيت المال^(٢).

و- تصحيح الآثار الجانبية للعتاء العام:

حرصت الصفوة على تصحيح الآثار الجانبية التى تترتب، بشكل عفوى، على نظام إنفاق المال العام. من ذلك ملاحظه عمر بن الخطاب، من تعجيل فطام الأطفال، حين كانت النولة لا تفرض للطفل إلا بعد فطامه. فأمر مناديه أن يعلن فى الأمصار أن « لا تعجلوا أولادكم الفطام، فإننا نفرض لكل مولود فى الإسلام »^(٣).

كما نبه جارية بن قدامة، معاوية إلى التركيز على العطاء المباشر، لما لمس بعض انحراف فى توزيع الأشراف، لما يفرض إليهم توزيعه من مال عام^(٤).

وركز عمر على مرونة السياسة المالية. فأعلن قبيل وفاته عن التفكير فى رفع الحد الأدنى للعتاء تدريجياً، وقال : « لئن بقيت إلى الحول لألحقن أسفل الناس بأعلامهم »^(٥). بمعنى تثبيت الحد الأقصى الذى يأخذه أولو السابكة والبلاء. وهذا يعنى فى حد ذاته، مع كثرة المال، تمييزاً فى صالح أصحاب العطاء الأقل، كسبيل للتحفيز وإنماء المال، فضلاً عن أنه سبيل إلى المساواة فى العطاء، خاصة وأن الفئات المميزة كانت بطبيعتها، فيما يتعلق بالسابقة، مغلقة، بحيث تؤول حتماً بحكم الوفاة الطبيعية، إلى الإنقراض بعد حين من الوقت.

واتخذت الصفوة أيضاً إجراءات إدارية، هدفها ألا يؤدى إشراك الأعيان فى توزيع المال العام إلى استبدالهم. وبمعنى آخر، عملت الصفوة على تعزيز مكانة رؤساء

(١) انظر : ابن سعد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٨٢، ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٢٤، وراجع سور قسبا : ١٨ ، ١٩

(٢) ابن شيه، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٨٧.

(٣) ابن الجوزى، صفة الصفوة، مرجع سابق ج ١ ص ١٠٧ - ١١١، الطوطشى، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٤) ابن حجر، الإصابة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢٠.

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٠٢.

القبائل والمبرزين فيها، مع عدم سماح الدولة لهم بالتطاول على غيرهم. من ذلك موقف عيينة بن حصن لما زار عمر، وعنده مالك بن أبي زفر من فقراء المسلمين، فتطاول عليه قائلاً: « أصبح الضعيف قويا، والدنيء مرتفعاً » فقال مالك: « أيفخر علينا هذا بأعظم حائلة، وأرواح في النار ». فغضب عمر لما اعترض عيينة على هذا القصاص، وقال له « كن ذليلاً في الإسلام، فوالله لا أرضى عنك حتى يشفع لك مالك . ولم يجد عيينة بداً من أن يستشفع بمالك لدى عمر (١)

وأقبل الجارود على عمر، فقال رجل: هذا سيد ربيعة . فاعتلاه عمر بالدرة، وقال: « خشيت أن يخالط قلبك منها شيء ». وفعل عمر ذات الصنيع مع أبي بن كعب، لما رأى الناس قد اجتمعت عليه تسألوه بعد خروجه من المسجد . وقال: « إن هذا الذي تصنع فتنة للمتبوع، مذلة للتابع » (٢).

رابعاً: آليات التوظيف السياسي للمال الخاص: إنصب دور الصفوة، في مجال توظيف المال الخاص، على دعم دور المجتمع بالدرجة الأولى، إذا استثنينا الصدقات التطوعية التي رصدها أصحابها لأغراض الجهاد، والتي كانت تدخل ، بالطبع، في نطاق دور الدولة. ومن أبرز الآليات التي أتبعتها الصفوة في هذا الصدد:

١ - إنفاق الفكرة :

يتمثل دور الصفوة ، في هذا الصدد في « إنفاق الفكرة » ، بمعنى : إرساء الأساس الشرعى النظرى لتوجيه المال الخاص ، لإثراء دور المجتمع بالدرجة الأولى ، والتطبيق العملى لهذه الفكرة .

ومن قبيل إرسائهم للأساس الشرعى النظرى روايتهم أحاديث عن رسول الله ﷺ في تنظيم الصدقة التطوعية . منها أن الجنة تجب لمن يضم يتيماً مسلماً إلى طعامه ، حتى يستغنى ، ومن يحرر رقبة مسلمة من الرق ، وتقرير الشارع حقاً للأيوين على الأبناء بالبر بهما ، وإنفاذ عهدهما ، وإكرام صديقهما ، وصلة رحمهما ، بعد وفاتهما (٣)، ووجوب تغطية حاجات المرء ومن يعولهم من أبناء والدين أولاً ، ثم الأخوة ، ثم الأقرب فالأقرب ، ومعرفة حق السائل ، والجار ، في المال الخاص.

كما بلغوا عن الرسول ﷺ ، أحاديث في الحث على الصدقة مع الاقتصاد في النفقة اتقاء للعيلة ، منها حديث ابن مسعود ، مرفوعاً « ما عال من اقتصد » (٤) . وأحاديث في الحث على إنفاق المال السائل والتحذير من كثره ، منها في الصحيحين من طريق أسماء بنت أبي بكر ، أن رسول الله ﷺ قال لها : « أنفقى هكذا ، وهكذا ، ولا توعى

(١) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٩٠ .

(٢) المرجع السابق، ج ٢ ص ٦٩١ .

(٣) رواه أحمد عن عدد من الصحابة منهم مالك بن عمرو، ومالك بن ربيعة، وأبو هريرة، انظر : ابن كثير، تفسير... مرجع

سابق، ج ٣ ص ٣٦ .

فيوعى الله عليك ، ولا توكى فيوكى الله عليك « وفي مسلم ، من طريق أبي هريرة ، مرفوعاً : « ما نقص مال من صدقة ، ولا زاد الله عبداً أنفق إلا عزاً » . وفي الصحيحين من طريق أبي هريرة . مرفوعاً : « ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان من السماء ، يقول أحدهما : اللهم اعط منفقاً خلفاً ، ويقول الآخر : اللهم اعط ممسكاً تلفاً (١) .

وقال ابن مسعود وابن عباس : « لو أنفق الإنسان ماله كله في الحق لم يكن مبدراً » . وروى أبو سعيد الخدري ، تحذير رسول الله ﷺ من وفرة مالية ، يسممها عدم إعطاء أصحاب الحقوق حقوقهم . قال ﷺ : « إن مما ينبت الربيع يقتل ، فنعم مال المسلم ، إن أعطى منه المسكين ، واليتيم ، وابن السبيل ، ومن يأخذه بغير حقه فهو كالذي يأكل ولا يشبع ، ويكون ماله شهيداً عليه يوم القيامة (٢) .

وفي الصحيحين ، عن جبير بن مطعم ، وأبي هريرة ، مرفوعاً « إن الله جعل للرحم أن يصل من وصلها ويقطع من قطعها ، وأن لا يدخل الجنة قاطع رحم » .

وكان قوام دعوة الصحابي طارق بن عبد الله : « تصدقوا ، فإن الصدقة خير لكم ، واليد العليا خير من اليد السفلى ، وأبدأ بمن تعمل : أمك ، وأباك ، وأختك ، وأخاك ، ثم أذنك فأذنك » (٣) .

وكان الإمام على يوضح للأمة أن من مصلحة كل فرد فيها حتى إن كان غنياً أن يمد يده إلى عشيرته ، فذلك في مصلحته بالدرجة الأولى . ومن وصايا الإمام : « اعملوا في غير رياء ولا سمعة . فإنه من يعمل لغير الله ، يكله إلى من عمل له ، وأنه لا يستغنى الرجل ، وإن كان ذا مال عن عشيرته ، ودفاعهم عنه بأيديهم وألسنتهم . ألا لا يعدل أحدكم عن القرابة يرى بها الخصاصة ، أن يسدها بالذي لا يزيده إن أمسكه ، ولا ينقصه إن أهلكه ، ومن يقبض يده عن عشيرته ، فإنما تقبض منه عنهم يد واحدة ، وتقبض منهم عنه أيد كثيرة . ومن تلتن حاشيته يستقدم من قومه المودة » (٤) .

وتوضح أم المؤمنين عائشة ، حتمية مراعاة الأولويات في إنفاق المال الخاص وتؤكد أن من تصدق وهو محتاج ، هو أو من يعول ، أو كان عليه دين ، فقد ترك الأولى . فقوام حياة من يعولهم المرء ، وقضاء دينه ، أحق من الصدقة ، بل إن العتق والهبة رد عليه ، لأنه ليس له أن يتلف أموال الناس ولأن خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى (٥) .

(١) رواه أحمد ، والشيخان انظر : المرجع السابق، ج ٣ ص ٢٨ .

(٢) السندي، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٥٦ .

(٣) محمد بن عبد الوهاب، الكبائر، مرجع سابق، ص ٦٣ .

(٤) على بن أبي طالب، مرجع سابق، ج ١ ص ١١٥ - ١١٦ .

(٥) انظر : السندي ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٨ ، وانظر أيضاً : الجمل، مرجع سابق، ص ١ ج ١ ص ١٨٣ ، الإمام

مالك ، المودة الكبرى، مرجع سابق، ج ٦ ص ١٠٥ - ١٠٦ .

ويراعى فى الصدقة البدء ، بالأقربين ، فلقد روى أبو طلحة أنه قد تصدق ببستان له، وطلب من الرسول أن يوجهه كيف شاء، فقال النبى ﷺ « إقسمه فى الأقربين». فقسمه فى بنى عمه (١).

وحرصت الصفوة، على أن يكون توجيه الأفراد جزءاً من ماله الخاص إلى الدولة، عملاً تطوعياً، تخضع استمراريته لاستمرارية رضاهم به. فلقد جاء أناس من الشام إلى عمر، فقالوا: « إنا قد أصبنا أموالاً وخيلاً. ونحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهوراً فقال عمر: « ما فعل صاحبائى قبلى فافعله». أى أن عمر رأى عدم توسيع دور الدولة بالحصول على زكاة ممن لا زكاة عليه. ثم استشار أصحاب محمد، وفيهم على، فقال على: « هو حسن ، إن لم يكن جزية راتبة يؤخنون بها من بعدك» (٢).

ب - تقديم القدوة العملية:

يكفى ذكر بعض أمثله. فلقد كان سعد بن عبادة يقول : « اللهم هب لى مجداً، لا مجد إلا بفعال، ولا فعال إلا بمال، اللهم لا يصلحنى القليل ، ولا أصلح عليه» (٣).

وأصر سلمان الفارسى، وهو أمير بالمدائن، على أن تكون له حرفة، بجانب عمله، يحفظ رأس مالها، وينفق نصف الربح على عياله، ونصفه على الفقراء. وكان يقول : « لو أن عمر نهانى عن ذلك ما انتهيت» (٤)

وجاء فى وصية خالد بن الوليد، التى جعل إنفاذها إلى عمر، إيقاف خيله وسلاحه فى سبيل الله، علاوة على التصدق بدار له فى المدينة. وكان لعبد الله بن عمرو ثلثمائة راحلة يحمل عليها إخوانه، ومن ينزل عليه من أهل الأمصار، وكان يرى حقاً عليه أن يكثر الزاد للنازلين عليه (٥).

ومن أدبيات القدوة التى أرستها أمهات المؤمنین ، فى هذا الصدد، أن زينب بن جحش كانت لا تبقى من العطاء الذى يجىء إليها من بيت المال إلا النذر القليل لنفسها، وتوزيع الباقي على ذوى رحمها ، وعلى الأيتام بالمدينة ، وتبغى الجلود وتخزنها، وتغزل الخيوط، وتتصدق بها على الجيش، ليستخدمه فى مغازيه ، وكانت تأوى المساكين، ولم تترك درهما ولا ديناراً (٦) . وأوصت أم المؤمنین صفية بنت حسي . بثلاث تركتها لابن أختها ، وكان يهودياً، وأبلغت عمر أن لها باليهود رحماً تصلها (٧) .

(١) السندى ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٥٤ .

(٢) الإمام أحمد ، مرجع سابق، ج ١ ص ١٨٩ .

(٣) ابن سعد مرجع سابق، ج ٣ ص ٦١٤ .

(٤) ابن الجوزى ، صفة الصفوة ، مرجع سابق، ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٥) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(٦) ابن سعد ، مرجع سابق، ج ٨ ص ١١٣ - ١١٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، الحافظ الذهبى، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٦٩ .

وكانت عائشة واصله لأخوالها من بنى ليث رفيقة عليهم^(١) . واشتهرت أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث، بصلة الرحم، وبالسقاء في النفقة، مع الإقتصاد الذي ضربت له مثلاً رمزياً حين رأت حبة رمان على الأرض فأخذتها وقالت : « إن الله لا يحب الفساد »^(٢) .

وفي الوقت الذي امتنع فيه حكيم بن حزام ، من أخذ عطائه من بيت المال، فإنه كان أكثر أهل المدينة حملاً في سبيل الله^(٣) .

وعرف صدر الإسلام ظاهرة التحويل الطوعي ، لعناصر من الصفوة ، لعطائها الخاص إلى المجتمع . من ذلك أن سعيد بن عامر كان إذا خرج عطائه ، يبتاع لأهله قوتا ، ويتصدق ببقية.

ومن السبل التي استخدمتها الصفوة في تخفيف الحمل عن الدولة ، بإثراء دور المجتمع، تشجيعها أي قدر من الصدقة مهما بدا ضئيلاً. من ذلك تعمد أم المؤمنين عائشة حين سألها سائل، ومعها مجموعة من المسلمين ، أن تتصدق عليه بحبة عنب واحدة ، فأبدى الحاضرون دهشتهم . فلقتهم الدرس قائلة: « كم ترون في هذه الحبة من مثقال ذرة ؟ »^(٤) .

ج - النذب إلى مراعاة عامل القرابة في العطاء الخاص:

أرست الصفوة هذه التقليد، فلم يكن عمر بن الخطاب، يرى بأساً من إعطاء أقاربه من صلب ماله . كما أنه أوصى بعد وفاته بالربع، وجعل تنفيذ الوصية لحفصة ، فإن ماتت فألى الأكابر من آل عمر^(٥) .

كما أن الصديق أبا بكر، أوصى بالخمس من ماله لمن لا يرث من أقاربه. وقال : « أخذ من مالي ما أخذ الله من فيء المسلمين »، وركز على أهمية مراعاة الأولويات في النفقة بقوله : « لئن أوصى بالخمس ، أحب إلى من أن أوصى بالربع، وإن أوصى بالربع أحب إلى من أن أوصى بالثلث . ومن أوصى بالثلث لم يترك شيئاً »^(٦)

وأوصى على، أيضاً، بالخمس لمن لا يرث من أقاربه. وروى ابن هبيرة، أن الصحابة أجمعوا على أن الوصية مستحبة. مندوب إليها لمن لا يرث الموصى من أقاربه، ونوى

(١) عمر رضا كحالة ، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام ، دمشق : المكتبة الهاشمية، ١٣٥٩هـ، ج ٢ ص ٧٨٢ .

(٢) ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٨ ص ١٤٥ .

(٣) الكاندهلوى ، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٤٠ .

(٤) المرجع السابق ، ج ٢ ص ١٦١ .

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٦) السبيلى ، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٣٧ .

رحمه ^(١) . وأفتى ابن عباس بأن للمرء أن يعطى أقاربه من زكاته، إن كانوا محتاجين إليه ^(٢) .

ويقول الإمام الذهبي، أن عثمان بن عفان قسم ماله، وأرضه ، فى بنى أمية. وجعل ولده كبعض من يعطى ^(٣) .

ورأى عبد الرحمن بن عوف، أن تزكية ما كان فيه من الغنى، أن يضيف الضيف ويطعم المسكين ويعطى السائل. وكان يقسم أعطيات فى فقراء بنى زهرة ، وفى نوى الحاجة من الناس ، وفى أمهات المؤمنين ^(٤) .

وكان الصحابى أبو هريرة يعد غداء وعشاء كل يوم ، للأرامل ، واليتامى. والمساكين ^(٥) . أما نعيم بن عبد الله النحام، فكان ينفق على أيتام، وأرامل ، بنى عدى ^(٦) . ورأى طلحة بن عبيد الله ، أن من حق أقاربه من بنى تميم عليه، أن يزوج الأيتام منهم ويسد حاجتهم ويقضى دين غارمهم، بجانب تفويض جزء من صدقته لأم المؤمنين عائشة كل عام لتتولى إنفاقه بمعرفتها ^(٧) .

د - التركيز على الإستثمار الحقيقى:

فرقت الصفة، فى مجال المال الخاص، بين المال السائل ، والعقارات . ففى حين لم نجد بأسا فى حيازة العقارات، والتصدق بجزء من ثمار إنتاجها، بل رأيت ضرورة وضع ثمن العقار إذا بيع فى عقار آخر، فإنها رأيت ضرورة المسارعة بإنفاق المال السائل . ومن أمثلة ذلك، أن الزبير كان يوزع الضريبة التى يحصل عليها كل يوم من ألف مملوك له، ويحرص على أن يعود إلى منزله وليس معه منها شيء ^(٨) .

وروى الترمذى، أن طلحة باع أرضا كانت له فى حضر موت، واستلم الثمن، فلم تستطع عينه أن تعرف النوم، مخافة أن يدركه الموت مع وجود هذا المال السائل عنده. وقال لزوجته، وهى أم كلثوم بنت أبى بكر، : « ما ظن رجل بربه يبيت وهذا المال فى بيته » فأشارت عليه بتوزيعه على الفور بين فقراء المهاجرين، والأنصار، ففعل ^(٩) .

(١) انظر: الكوثرى، مقالات ، مرجع سابق، ص ٦٧، السيوطى، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق، ص ٧ .

(٢) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٧٦٧ .

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٥٢ .

(٤) المرجع السابق، ج ٣ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٥) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٨ .

(٦) الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٣ ص ٦١ .

(٧) المحب الطبري، مرجع سابق، ص ١ ج ٣٢ .

(٨) ابن الجوزى، صفة الصفة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٤، وانظر : د . رفعت المحجوب، دراسات اقتصادية إسلامية ،

القاهرة : دار الهنا للطباعة ، ١٩٨٨ ، ص ٧ - ١٨ .

(٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء ، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٩ .

خامسا: المعالم الأساسية للدور الإقتصادي للدولة والمجتمع :

رأت الصفة، أن المجتمع هو الذي يجب أن يكون هو صاحب الدور الإقتصادي الأول، أما الدولة، فمهمتها في مجال الإقتصاد، تقتصر على إدارة الأموال العامة، بإستغلالها مباشرة، أو بوضع ترتيبات لقيام المجتمع، بتشغيلها، مقابل أجر معلوم يدفعه للدولة، بجانب توجيه النشاط الإقتصادي للمجتمع. بما يتمشى مع الشريعة الإسلامية، ومراقبته، وتصحيحه، إذا حاد عن الشريعة. وسوف نلقى الضوء على بعض الجوانب التفصيلية لهذا الإجمال.

أ- إعتبار الأداء الإقتصادي الجيد بمثابة عبادة والحث على ابتغاء أقصى تقدم اقتصادي ممكن:

اعتبرت الصفة النشاط الإقتصادي سواء بالنسبة للدولة، أو المجتمع، شكلا من أشكال العبادة، لأنه مما لا يقوم الدين إلا به.

فلقد اعتبر عمر بن الخطاب إتيان الموت له وهو يبيع ويشترى أحب شيء إلى نفسه. وقال: « ما من موضع يأتيني الموت فيه، أحب إلى من موطن أتسوق فيه لأهلي، أبيع وأشتري »^(١).

وقال الإمام علي، للعلاء بن زياد الحارثي، لما رآه في سعة من العيش: « إن شئت بلغت بهذا الرزق الرضا في الآخرة، تقرى فيه الضيف، وتصل الرحم، وتؤتي الحقوق لأصحابها »^(٢).

واعتبر الرسول الأخوين الذين يقومان على رعاية إبل أخيهما المنقطع للصلاة والصوم، ويسعيان عليه وعلى ولده، أعبد منه. وروى مسلم، عن أنس، قال: « كنا مع الرسول في سفر فمنا الصائم ومنا المفطر فنزلنا منزلا حارا، فقام المفطرون فضربوا الأقبية. فقال عليه السلام « ذهب المفطرون اليوم بالأجر كله »^(٣).

ويصور الإمام علي ما يجب أن يكون عليه المجتمع الإسلامي، من الوجهة الإقتصادية، من يسر مادي، مرتبط في مجالي الإنتاج والتوزيع معا، بشرع الله^(٤).

(١) د. إبراهيم يوسف، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

(٢) علي بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٤٦٦.

(٣) رواه مسلم والترمذي، انظر أيضا: د. إبراهيم يوسف، مرجع سابق ص ٢٥٢.

(٤) فيتعين الإمام. فإن مجتمع المتقين يقطنه أناس « حازوا عاجل الخير وأجله، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم، ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرهم، وهم قد أباح الله لهم الدنيا بما كفاهم به وأغناهم، ولم يجعل لأحد أن يحرم زينته أخرج لعباده والطيبات من الرزق. وهؤلاء المتقون، أناس غير زاهدين في الدنيا، من حيث تملك أسباب التمكين لله. والتمتع بما أحله الله لهم من زينة أضافها إلى اسمه بياناً لشرعيتها بل على العكس هم بتعريف الإمام « دنيا بأفضل ما سكنت، وأكلها بأفضل ما أكلت. شاركوا أهل الدنيا في دنياهم، فأكلو معهم من=

فالإمام يرى أن المجتمع الإسلامي مجتمع تسوده الكفاية والغنى، ويحقق أفراداه أفضل مستوى من المأكل، والملبس والسكن، ووسائل المواصلات، وسائر أنواع الملذات والطيبات، التي أباحها الله، مع التزام التقوى، والمجتمع مطالب بأن يحقق ذلك بنفسه.

ومن الموارد العامة ما يتعين بحكم طبيعته، أن يكون مملوكا للدولة، كالأنهار والمرعى في الأراضي المملوكة للدولة، والمناجم، ومنها ما يمكن أن يكون مملوكا للدولة أو المجتمع كالأرض التي كانت لكسرى أو لأهله، أو مات أصحابها بغير وارث، أو لحق مالكها بأرض الحرب أو كانت مغيض ماء، أو ما أسماه ابن عباس [عادي الأرض] .
وهي ملكية للدولة بالأصالة، ولكنها قابلة للتملك الخاص، أو الإيجار^(١).

ب - اعتبار النشاط الإقتصادي للمجتمع هو الأصل وما عداه استثناء:

من الأدلة على اعتبار الصفوة أن النشاط الإقتصادي يدخل في دور المجتمع، بالدرجة الأولى، أن عادي الأرض التي هي لله ولرسوله، وأمرها من بعد لولي أمر المسلمين، قد اعتبرت الصفوة تجميعها، ونقلها من أرض موات، إلى أرض قابلة للزراعة، سبيلا لانتقالها من الملكية العامة للدولة، إلى الملكية الخاصة. وكان الناس على عهد عمر ينصبون علامات تدل على الحيازة على مناطق من تلك الأراضي فيما يسمى بالتحجير، مالم يتم الإحياء^(٢).

واعتبر عمر، عدم القدرة على عمارة ما يقطعه شخص من تلك الأراضي، سببا في إعادة نزاعها منه، وإعطائها لمن يستطيع عمارتها. وهو ما طبقه على أرض أقطعها رسول الله لبلال، وقال له : « أنظر ما قويت عليه منها فأمسكه، ومالم تطق فادفعه إلينا، نقسمه بين المسلمين » . وأخذ عمر بالفعل، من بلال ما عجز عن عمارته، من تلك الأراضي، وقسمه بين المسلمين^(٣).

ورأى عمر وجوب قيام الأفراد، وليس الدولة بعملية الإستثمار، تجلى ذلك في إثارة خالد بن عرفطة، لمشكلة تجاوز عطاء الدولة في عهد عمر، الحد اللازم لتغطية الضروريات الأساسية للمعيشة، وإمكانية انحراف البعض في إنفاق الفضل، يروي ابن سعد، أن خالد بن عرفطة، قدم على عمر، فسأله عما وراءه، فقال: « يا أمير المؤمنين تركت من ورأئي، يسألون الله أن يزيد في عمرك، من أعمارهم، فما وطئ أحد

=طبيات ما يلكون، وشربوا من طبيات ما يشربون، وركبوا من أفضل ما يركبون، أصابوا لذة الدنيا مع أهل الدنيا،

وهم غدا جيران الله .١ يحيى بن آدم، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٩، إبراهيم يوسف، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(١) عبد القديم زلم، الأموال في دولة الخلافة، بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٨٣، ص ٧٣ - ٨٤.

(٢) انظر : يحيى بن آدم، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ ص ٦٧.

القادسية إلا عطائه ألفان، أو خمس عشرة مائة، وما من مولود يولد إلا ألحق على مائة وجريين كل شهر نكراً كان أو أنثى. وما يبلغ لنا مولود، إلا ألحق على خمسمائة. فإذا خرج هذا لاهل بيت، منهم من ياكل، ومنهم من لا ياكل الطعام، نلما ظنك به؟ إنه لينفق فيما ينبغي وفيما لا ينبغي».

فماذا كان رد عمر؟ الواقع أن عمر أكد أنه يعلم ذلك، وليس ثمة جديد فيما نقله إليه خالد. ولكن فلسفة النظام تحتم ترك أمر الاستثمار للمجتمع، مع مجرد توجيهات من الدولة (١).

فعمر يعلم أن هناك فائض من العطاء، ويعتمد ذلك، ويرشد الأمة إلى تحويل العطاء النقدي، إلى استثمار عيني، مع الاستفادة من التسهيلات العامة، وينبه إلى أن عطاء الدولة موقوت بطبيعته، ولا يجب الركون عليه بالنسبة لتأمين الوضع الإقتصادي للجيل الحاضر، وللأبناء، والأجيال القادمة.

ج - العمارة أهم من حجم الخراج: وفي نفس المسار، تأتي إرشادات الإمام على لعماله بأن يكون محط اهتمامهم هو العمارة مع جعل الخراج عند أدنى حد ممكن كيما ينشأ مجتمع قوى، تستطيع الدولة أن تستند عليه إذا واجهتها نواصب إقتصادية أو أزمات تحتاج إلى توفير موارد أكثر حجماً تحت تصرفها. ويعتبر الإمام على التخفيف في الخراج، باباً للعمارة، يفتح بنفسه باب تدفق الخراج. ويعبر الإمام عن هذه المعاني بقوله لواليه على مصر: تفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، لأنه لا صلاح لمن سواهم إلا بهم. فالتاس كلهم عيال على الخراج وأهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض، أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً. ولا يثقلن عليك شيء خفت به المؤنة عليهم، فإنه زخر يعوبون به عليك في عمارة بلادك. أي أن تخفيف الأعباء الضريبية على قطاع الزراعة، وتوسيع دور المجتمع بآتاحة فائض الإنتاج الزراعي له ليستثمره بنفسه في العمارة، هو النهج الذي يدعو إليه الإمام.

ويؤكد الإمام على أن هذه ليست دعوة من شأنها تهميش دور الدولة إذ أن قوة دور المجتمع تعنى، تلقائياً، توفر قوة كامنة توازن الدولة عند اللزوم. فمهمة السلطة العامة هي: «إفساح الآمال للمواطنين، حتى تكون لهم شحوم يعقدون عليها لحوماً. فريماً

(١) قال عمر: «الله المستعان، إنما هو حقهم أعطوه. وأنا أسعد بأدائه إليهم، منهم يأخذه، وقد علمت أن فيه فضلاً. فلواته إذا خرج عطاء أحد هؤلاء العريب، ابتاع منه غنماً، فجعلها بسوادهم، ثم إذا جاء العطاء الثاني، ابتاع الرأس فجعله بسوادهم، فإني أخاف أن يليلكم بعدى ولاة، لا يعد العطاء في زمانهم مالا، فإن يبقى أحد منهم أو أحد من ولده، كان لهم شيء يتكلمون عليه، فإن نصيحتي لك وأنت عندي، كنصحتي لمن هو بأقصى شرف من ثغور المسلمين، وذلك لما طوقنى الله من أمرهم. انظر: ابن سعد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٠٠.

حدث من الأمور ما إذا عولت فيه الحكومة عليهم من بعد ، احتملوه طيبة أنفسهم به . فإن العمران محتمل ما حملته ، وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها ، وإنما يعوز أهلها لإشراف أنفس الولاة على الجمع ، وسوء ظنهم بالبقاء ، وقلة انتفاعهم بالعبر» (١). فالإمام يفضل ترك مهمة الإدخار للمجتمع ، بوصفه الأقدر على توجيهها للاستثمارات الأكثر إنتاجية ، باستغلال القدرات الغريزية ، والملكات النفسية ، الكامنة لدى كل فرد ، في المحافظة على ماله الخاص ، والعمل على تنميته (٢).

د تقديم الدولة تيسيرات للمشروعات الخاصة الحيوية وإحياء الأرض الموات :

جرى عمل الصفوة على تقديم تسهيلات ، للمشروعات الخاصة ذات النفع العام . من ذلك إقطاع عمر أرضاً بالبصرة ، ليست من أرض الخراج ، ولا تضر بأحد من المسلمين لشخص تقدم بطلبه بخصوص ذلك ، إلى السلطات العامة ، ليتخذ منها مرعى ، لخيّل عكف على تربيتها بالصحراء ، وكانت له الريادة في هذا المجال بالعراق (٣).

كما أقطع عثمان خمسة من الصحابة هم : الزبير ، وسعد ، وابن مسعود ، وأسامة بن زيد ، وخباب بن الأرت ، أرضاً من تلك التي اصطفاها عمر ، والتي تحتاج إلى عملية إحياء ، ولكنه كان إقطاع إجارة وليس تملكاً ، بمعنى : أنه منحها لهم للاستغلال ، على أن يؤدوا عنها إجاراً لبيت المال (٤).

كما حذا عثمان حذو عمر في إقطاع أرض موات بالبصرة . وجعل لمن يحييها الحق في ملكيتها ، على أن يتم الإحياء ، خلال ثلاث سنوات ، وإلا عاد حكمها إلى الإمام يتصرف فيها بإقطاعها لمن يعمرها . بل إن عمر قضى في أرض أقطعها الرسول لقوم فلم يعمروها ، فوضع آخرون يدهم عليها في زمنه وعمرها ، بقوله : « تركتموهم يعملون ويأكلون ، ثم جئتم تغيرون عليهم ، لولا أنها قطيعة رسول الله ما أعطيتكم شيئاً » ، ثم قومها عامرة ، وقومها غابرة ، وخير أهل الأرض في دفع الفرق ، أو أخذ الفرق .

وكان إقطاع الأرض الموات ، أو بتعبير أدق « الأذن بإحياء الأرض الموات » ، في عهد الصحابة ، يتم بشكل يراعى فيه دعم أنساق المجتمع ، وهو أن نسب إلى أشخاص ، فإنه يعنى في الحقيقة إقطاعاً ، ليس لذات هؤلاء الأشخاص وإنما للأقوام الذين يمثلونهم (٥).

(١) د . يوسف إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ - ١٨ .

(٣) أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

(٥) د . عون الشريف ، دبلوماسية محمد ، الخرطوم : جامعة الخرطوم ، قسم التأليف والنشر ، د . ت ، ص ٢٣٦ ، انظر

أيضاً : عبد القديم زلوم ، مرجع سابق ، ص ٩١ - ٩٦ .

هـ - المسؤولية التضامنية للدولة والمجتمع وأساليب تحقيق الأمن الغذائي:

قررت الصفوة في عهد عمر ، وجوب تأمين الدولة تخصيص المجتمع قدرا من العطاء العيني لسد حاجة المعوزين ، ومساهمة الدولة في هذا الجهد.

من ذلك ما أعلنه عمر ، حين نبهه بلال ، في اجتماع لكبراء الصحابة ، من ضرورة رعاية المحتاجين ، قال عمر : « لا أقوم من مجلسي هذا ، حتى تكفلوا لي لكل رجل من المسلمين مَدَى بر وحظهما من الخل والزيت » ، فقالوا : « نكفل لك ذلك يا أمير المؤمنين ، فقد أكثر الله الخير » ، ففرض عمر للناس عطاء عينيًّا لم يميز فيه ، بأي شكل ، بعكس ما فعل في المال السائل ، إذ جعل عطاء الحر ، والعبد ، والمرأة ، والرجل جريبين كل شهر. وفي حين لم يعط العبد مالا سائلاً ؛ لأنه يؤول إلى سيدة ، فإنه أعطاه من الطعام مثل سيده (١) . وجعل عمر معيار العطاء العيني ، كجزء من دور الدولة ، رهن باليسار المتوفر لها من جهة ، وبالحاجة ، والإعالة ، من جانب شركاء الدور ، من جهة أخرى وكان عمر يخرج إذا صلى العشاء فيطوف على من بالمسجد ، ويعرف وجوههم ويتفقدهم ، ويسألهم هل أصابوا عشاء ، فإن أجابوا بالنفي خرج بهم فعشاهم (٢).

و - تأكيد حصانة المكية الخاصة:

يمكن القول ، في ضوء سلوكيات الصفوة محل البحث ، إنهم اعتبروا دور الدولة الأساسي في المجال الإقتصادي ، هو الإرشاد والتوجيه ، فعلى النقيض من تساهل الصفوة ، في نقل الملكية العامة ، إلى ملكية خاصة ، سواء بتملك المنفعة ، أو الرقبة ، بالبيع أو الإيجار ، أو الهبة ، فإنهم اعتبروا تحويل الملكية الخاصة إلى ملكية عامة ، إجراء يتحتم لتنفيذه رضا المالك (٣) .

ز - تولى الدولة مهمة الإرشاد والتوجيه الملزم في المجال الإقتصادي:

ويتمثل دور الدولة ، في حالة الطوارئ ، في أخذ بعض فضول أموال الأغنياء ، وردھا على الفقراء ، تأسيساً على القاعدة التي أرساها عمر في معالجة أزمة الرمادة ، وصاغها الإمام على بقوله : « إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقرائهم » (٤) . وتظهر في معالجة الصفوة لأزمة الرمادة ، أهمية دور الدولة في تسوية

(١) أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٢٢٤ .

(٢) ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٨ ص ٢٩٦ .

(٣) دليل ذلك ، أنه لما أراد عمر توسيع المسجد ببيت العباس ، ورفض العباس ، احتكم عمرو العباس ، إلى أبي بن كعب ، فحكم بلزيم الرضا ، ولما امتثل عمر للحكم تصدق العباس بداره للمسلمين . المرجع السابق ، ج ٤ ص ٢١ - ٢٤

(٤) عبد المتعال الجبري ، لانتسخ في القرآن ، القاهرة : مكتبة وهبه ، ١٩٨٠ ، ص ٤٤ - ٤٥ ، انظر ايضاً : الإمام الجويني ، غياث الأمم ، مرجع سابق ، ص ١٩٢ ، حيث نص على أن للإمام أن يكلف الأغنياء بأن يبذلوا من الأموال ما يحصل به الكفاية والفناء . وبه إلى أن ذلك ينبغي أن يكون صادراً عن قواعد مضبوطة غير مجاوز لوضع الشرع.

الآزمات الإقتصادية ، وتنسيق الجهد المجتمعى فى استئصالها . فلقد كلف عمر مجموعة من رجاله ، بأن يكون كل واحد منهم ، مسؤولاً عن رعاية الأعراب الذين نزحوا إلى ضواحي المدينة بسبب المجاعة ، مع إرسال الزاد إلى من لم ينزحوا من مواطنهم ، تشجيعاً لهم على البقاء فيها . وكان يجتمع كل ليلة بهؤلاء المسئولين ، لتدارس كل ما هو جار بشأن عملية الإنقاذ ، وتخفيفاً لتكلفة النقل كان يرسل الطعام إلى من ظلوا فى بلادهم بما يكفى شهراً فى كل مرة . كما حرص على أن يتعاهد بنفسه سير عملية الإنقاذ بالنسبة لمن هم حول المدينة ، وبأنفسه أو برجاله للبعيدى عنها ، وكان يزور مرضاهم ، ويتولى تكفين من مات منهم والصلاة عليه . وربط عمر هذا الجهد الإقتصادى بعملية تعبئة معنوية تيسر السيطرة على الأزمة حيث أرسل خطابات استغاثه إلى عماله على الأقاليم ، ثم كتب إلى الأمصار أن الخلق لا يسعهم إلا الخالق وطلب منهم أن يخرجوا فى يوم واحد فى كل البقاع الإسلامية ويصلوا صلاة الإستسقاء . كما سأل الناس عما إذا كانوا يرون فيه عيوباً أو نقائص فى سياسته ، أو فى تصرفاتهم كرجية ، ربما تكون سبباً لهذا الذى نزل بالمسلمين (١).

وكان حرص عمر على من أصابتهم المجاعة ، أشد من حرصهم على أنفسهم . فلقد أوصى عماله بعدم إعطاء المحتاجين الإبل حية ، معللاً ذلك بأن العرب تتقاعس عن ذبحها . وقال : « إذبوها ، وفرقوها لما . فذاك يحفظ حياة المحتاجين (٢) .

و- تولى الدولة الرقابة على الأسواق ورعايتها:

اعتبرت الصفوة رعاية السوق، والسلوكيات الإقتصادية للأمة من مسؤولية الدولة فلقد كان عثمان يجلس على المنبر، فترة قبل خطبة الجمعة، ويسأل الحاضرين : من أتى منكم السوق اليوم ؟ ويسأل عن أسعار السلع، وأخبار السوق، والأخبار عامة (٣). واعتبر عمر حماية السوق من مسؤولية السلطة . وفى لفظة رمزية ، ذهب الفاروق ليلاً إلى بيت عبد الرحمن بن عوف، وقال له : « نزلت رفقة فى ناحية السوق، وأخشى عليهم سراق المدينة، فأنطلق لحرسهم » (٤). وكان عمر يقول: « من دخل سوقنا فهو ضيفى ، فليبع كيف شاء الله ، وليمسك كيف شاء الله » (٥). أى أنه يلزمه بالضوابط الشرعية.

ومن تعليمات عمر وتوجيهاته ، للتجار، أن يركزوا على جلب السلع من الأفاق البعيدة إلى السوق ، وأن يتحاشوا المضاربة فى الأسعار ، أو التحول إلى مجرد سماسرة ، كما كان يلزمهم بالبيع بسعر السوق، ويطرده من يبيع بأقل ، أو أكثر منه

(١) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٣٩ - ٧٤٤، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٤٤.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ ص ٩٦٢.

(٤) رفيق العظم ، مرجع سابق، ص ٤١٧.

(٥) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٤٨ - ٧٤٩.

رعاية للعدل وإبعادا لشبهتى الإحتكار والإستغلال . يقول عمر : « يا معشر التجار لا تتجروا علينا فى سوقنا . فمن حضر عند بيعكم من المسلمين ، فهو فيه كأحدكم . ولكن سيروا فى الآفاق فأجلبوا علينا . ومن دخل سوقنا فهو ضيف عمر ، فليبع بسعر السوق ، أو يرحل عنه » وفى ذات المسار ، يقول الإمام على ، لواليه على مصر : « أوصيك بالتجار . ولكن اعلم أن فى كثير منهم ضيقا فاحشا ، وشحا دقيقا ، واحتكاراً للمنافع ، وتحكماً فى البياعات ، وذلك باب مضرة العامة ، وعيب على الولاة » . ثم يحدد دور الدولة تجاههم ، بقوله : « فامنعهم من الإحتكار ، فإن رسول الله منع منه ، وليكن البيع بيعا سمحا ، بموازين عدل ، وأسعار لا تجحف بالفريقين » (١).

وفى نفس الوقت ، فإن الإمام عليا أوصى عامله أن « يتفقد أمور التجار فى حضرته وفى حواشى بلاده ، ويثنى على المحسن منهم ، أما من يقترب خطيئة بعد النهى ، فينكل به ، ويعاقبه فى غير إسراف » (٢).

وكان الصحابة يعينون عاملا على السوق ، مهمته النظر فى الموازين ، والمكاييل ، والأسعار ، والأمر بكل معروف ، والنهى عن كل منكر ، فى عملية البيع والشراء (٣).

ط - التفسير الضيق للحقوق المترتبة على العطاء العام العقارى :

فرضت الدولة ، فى عهد الصفوة ، حقوقا على عطائها العام العقارى ووضعت له نظاما حتى بالنسبة للعطاء الصادر بأمر من رسول الله ﷺ . وفسر عمر ، ومن قبله الصديق ، إعطاء الرسول ﷺ قريتين بالشام هبة للداريين ، بمفهومه الضيق ، بالنظر إلى اتساع مقدار العطية ، وتعلقها بمصالح وأوضاع أطراف أخرى (٤).

كما كتب عمر ، لأبى عبيدة بن الجراح ، ما يؤكد استمرار مسؤولية الدولة عن أمن القريتين ، رغم عدم أخذها أى شئ من خراجهما ، واعتبار أهل القريتين أولى من الدارين بالأراضى الزراعية فيها ، حتى وإن كانوا قد جلوا عنها ، إذا رجعوا إليها (٥).

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٧٥٠ .

(٢) د . يوسف إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٣) محمد باقر الصدر ، إقتصادنا ، بيروت : دار التعاون للطبوعات ، د . ت ، ص ٢٠٦ ، ورفيق العظم ، مرجع سابق ، ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

(٤) فلقد كتب أبو بكر كتابا للداريين بالقريتين تأكيداً على أن الرسول فعل ذلك بوصفه ولياً للأمر ، وليس بصفة النبوة ، مما يعنى اعتبار هذا العطاء عملاً سياسياً ، يقول أمره إلى ولى الأمر بعد رسول الله ، ويخضع لاعتبارات المصلحة السياسية . وأعطى عمر القريتين لتعيم ، بضوابط محددة تجعله مجرد قائم على أمر خراجهما ، مع تخصيص حصص منه ، مقابل ذلك ، للداريين . جاء فى هذه التعليمات ، قول عمر لتعيم : « هما قريتان من الشام ، ليس لك أن تستخدم أهلها ، ولكن خراجهما لك ، تجعل ثلثه لابن السبيل ، وثلث لعمارتها ، وثلث للداريين المقرين ، ضمه السارى ،... » مرجع سابق ، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٦٥ - ٧٤ .

ى - ترشيد توزيع القوة العاملة حسب التخصصات المطلوبة ، وضمان فرصة عمل لكل فرد:

اعتبرت الصفوة، أن من مهام الدولة، ترشيد المواطنين، وتوجيههم، بما يحقق قيام عدد كاف من الأمة بشتى فروض الكفاية، وعلى أن يكون لكل فرد مهنة، وأن لا يعتمد على عطاء الدولة^(١).

ك - الالتزام بالشرع وتقنين مالا نص بشأنه:

بيد أن دور الدولة فى التنسيق بين الرعية، محكوم بالإطار العام الذى حددته الشريعة، والذى عبر عنه الإمام على ، بعد أن أوضح أن الرعية لا يصلح بعضها إلا ببعض، أنه لابد من مراعاة أن العلاقة بين فئات الأمة، التى تشمل الجنود وقضاة العدل وعمال الإنصاف ودافعى الضرائب والصدقات، والتجار وأهل الصناعات والحرف الأخرى، محكومة، بالدرجة الأولى، بإطار وضعته الشريعة ، يلتزم ولى الأمر بتنفيذه. يقول الإمام بعد أن عدد فئات الأمة: « وكل قد سمي الله سهمه، ووضع على حده فريضته . وفى الله لكل سعة . ولكل على الوالى حق بقدر ما يصلحه. وكل فاعذر إلى الله، فى تأدية حقه إليه»^(٢).

ولولى الأمر، بوصفه الأمين على تطبيق أحكام الإسلام، القادر فى ظل إمساكه بزمام السلطة، على إصدار الأوامر بالمعروف، والنهى عن المنكر، مع الإلزام لكل فرد بأداء ما يجب عليه شرعاً، واجتناب المحظورات الشرعية فى المجال الإقتصادى، دوراً يتمثل فى تنفيذ ما هو منصوص عليه، بجانب تقنين الأمور المباحة غير المنصوص عليها، وإضفاء صفة الشرعية، أو عدم الشرعية عليها، مع شرط واحد، هو: انصراف النية إلى ضبط دائرة المباح بما يخدم الصالح العام للأمة^(٣).

ومن النماذج التطبيقية لذلك، ما فعلته الصفوة بشأن أرض السواد. فلقد عين عمر اثنين من كبار الصحابة لمسح السواد، العامر منه، وغير العامر، مع فرض الخراج على الأراضى المزروعة، والقابلة للزراعة ما دام الماء يبلغها، واستثناء المناطق السبخة والمستنقعات. وحثاً على الزراعة، جعل عمر جزءاً من الخراج نقدياً، والآخر عينيّاً، من نفس المحصول المزروع. ولا يخفى أن هذه سياسة تدخل فى إطار تقنين المباح الذى لم

(١) من ذلك نصيحة عمر لمن تفرغوا من القراءة لتلاوة القرآن، ولأن ظنوا من قرئش أن دسامة عطاء الدولة تغنيهم عما اشتبهوا به من مهارة فى مجال التجارة. فلقد قال عمر للقراء « استبقوا الخيرات، ولا تكونوا عالة على المسلمين، وتعلموا المهنة، فإنه يوشك أن يحتاج كل منكم إلى مهنة». وقال لقرئش: « لا يغلبكم أهل اليمن على التجارة، فإنها ثلث الإمارة. ووالله لئن تركتم موالىكم وعبيدكم للتجارة، وقتلتم قد أغنانا الله بالقىء ليحتاجن رجالكم إلى رجالهم، ونسأؤكم إلى نسائهم» انظر: رفيق العظم، مرجع سابق، ٤٠٥ وانظر أيضاً: ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٤٧.

(٢) د. يوسف إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٢، محمد باقر الصدر، إقتصادنا، ص ٧٢٦.

يرد بشأنه نص .

ومن هذا القبيل أيضا، ما كان يفعله عمر في لفتاته الرمزية من التقاط النوى والخيوط الخلق، والغزل المنقوض، وهو يمر بالطريق، وإلقائه في منازل الناس، معلنا أنه يفعل ذلك، عساهم ينتفعون به، وصنيعه لما أكل ثمرة فلفظ النواة وأمسكها بيده حتى مر بدار قوم فآلقها في الدار، وهو يقول: «ياكلها داجنهم»^(١)، وقوله مشيرا إلى ضرورة التضحية بالإشباع الآتي من أجل المستقبل «لا تاكلوا البيض، فإنما البيضة لقمة، فإذا تركت كانت دجاجة»^(٢).

ويشبه ذلك قول سعيد بن حريث: «لا يبارك الله في ثمن أرض، أو دار، إلا أن توضع في أرض، أو دار أخرى»، وقول عثمان بن مظعون: «إنه من باع عقاراً، ولم يجعل ثمنه في عقار، دعا عليه طرفى النهار، ألا يبارك له فيه»^(٣).

سادساً: دور الدولة والمجتمع في فض الخصومات الإقتصادية: رسمت الصفوة معالم دور الدولة في إقامة العدالة، بشأن ما يثور من خصومات عامة، وفي المجال الإقتصادي بوجه خاص، بحيث يكون مجرد دور تكميلي لما يخفق المجتمع فيه، والدلائل على ذلك كثيرة.

١ - فلقد خطب عمر في الناس طالبا منهم تسوية المشاكل دون اللجوء إلى القضاء، قائلا: «إعطوا الحق من أنفسكم، ولا يحمل بعضكم بعضا على أن تحاكموا إلى، فإنه ليس بيني وبين أحد من الناس هودة، وأنا حبيب إلى صلاحكم، عزيز على عتبتكم»^(٤).

٢ - ومن تعليمات الفاروق للقضاة، ألا يمارسوا عملهم في الفصل في الخصومات، التي يتم رفعها إليهم، إلا بعد إتاحة الفرصة للمجتمع: «ردوا الخصوم عليهم يصطلحوا. فذلك أثر للصدق، وأقل في الخيانة».

٣ - وحبذت الصفوة رد الخصوم، بالذات إذا كانت بينهم قرابة. والعلة كما يقول عمر: أن فصل القضاء يورث العداوة والضغائن بينهم، فمن واجب القاضي عدم التعجيل في الفصل في الخصومة، وعرض الصلح أولا، لأن الناس تختلف، في الغالب، نتيجة لسوء الفهم. وأخذ الحق كله، مر، والصلح أرضى للنفوس، لما فيه من متاركة لبعض الحقوق، شريطة أن يكون صلحا جائزا، كما حدد عمر شرائطه في رسالته لأبي موسى بأن لا يحرم حلالا، ولا يحل حراما، ولا يقوم على ترك واحد من الطرفين لحقه كله. أو يكون نتيجة إكراه ويأس، من إمكانية الحصول على الحق، فأساس تحبيذ

(١) محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص ٢٩٨، ص ٧٠٢.

(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٥٢، الطرطوشي، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٣) انظر: يحيى بن آدم، مرجع سابق ج ٢ ص ٦١.

(٤) البرديسي مرجع سابق، ص ١٢٥.

الصلح هو أن يقضى على النزاع بإحلال الوفاق والود، فى حين أن حكم القضاء يقطع الخصومة، وتبقى العداوة. وهو ما تظل معه إمكانية تجدد النزاع قائمة، إذا كان أساس الصلح هو ترك طرف لكل حقه، وأن يكون مجاله الحقوق المدنية، أو حد سرقة لم يُكَلِّغَ للحاكم. أما الجرائم والحدود الأخرى، والكفارات، فهي لا تقبل الإسقاط، وهى خارج دائرة الصلح وتدخل فى اختصاص الدولة الإلزامى^(١).

٤ - وليس للدولة أن تتقصى ما لم ينقله المجتمع إليها من مشكلات بما فى ذلك السرقة. فلقد شفع الزبير، والإمام على، فى سارق، أمسك به جماعة من الناس ليسلموه إلى السلطة فقبل لهما: « أتشفعان فى حد: » قالوا: « نعم ما لم يؤت به الإمام، فإن أتى به الإمام، فلن الله الشافع، ولا عفا الله عن الإمام إن عفا عنه^(٢) ».

٥ - وقال أنس بن مالك أن الرضا يقدم على مطلق العدل. فإذا تراضى الخصمان على الدية والأرض فإنه لا يكون للحاكم الحق فى تطبيق القصاص. وقال الزبير بن العوام أنه يجب على الحاكم، إذا تولى الفصل فى الخصومة، أن يبدأ بتغليب الإحسان، فإن لم يمتثل الطرفان لذلك، فعليه أن يردهما إلى العدل، تأسيًا بصنيع رسول الله فى الخصومة التى نشبت بين الزبير، وأحد الأنصار، بشأن المياه. فأمر الرسول، الزبير بإتاحة الفرصة للأنصارى لسقى أرضه، بالتنازل عن بعض حقه. فلما طعن الأنصارى فى الحكم، حكم النبی للزبير بكل حقه^(٣).

وليس للدولة الحق فى التجسس على عورات المسلمين، بل من واجبها أن تبالغ فى الستر على ما يتكشف لها منها قدر الطاقة. من ذلك التحذير الشديد من عمر لأم أسرت إليه برغبتها فى مصارحة من خطبوا ابنتها، بأنها كانت أصابت حدًا من حدود الله، فقال عمر: « زوجيها زواج العفيفة، ولئن أخبرت بشأنها أحدًا من الناس لأجعلنك نكالا لأهل الأمصار^(٤) » وأراد عمر أن يعرف أم طفل لقيط، عبر سؤال الحاضنة عن اللاتى يترددن عليها بعد أن أخذته، فقالت له: « ما أحسنت ولا أجملت يا عمر، تعتمد إلى امرأة ستر الله عليها، فتريد أن تهتك سترها؟ فقال: صدقت^(٥) ».

هذه هى الملامح الأساسية لدور الصفوة فى ترتيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وحسم إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع، فى ظل السلم، فى الوضع الطبيعى، فماذا عن دور الصفوة فى تحديد التوقعات السلوكية فى مجال حسم الأخطاء والمخالفات غير المسلحة؟ هذا هو موضوع المبحث القادم.

(١) أمين طه أبو العلا، قيم وتقاليد السلطة القضائية، القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨١، ص ٥٦.

(٢) أبو يوسف، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٨١ - ١٨٢.

(٣) انظر: الشوكاني، فتح القدير، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٤٤، وانظر أيضا: القنوجى البخارى، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٤) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٠٧.

(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٠٧.

المبحث الثاني

صيغة نحاش الإنحرافات غير المسلحة و معالجتها

إذا كانت الوقاية خير من العلاج، فإنه من الأهمية، بمكان تحديد المعالم الأساسية للدور السياسى للصفوة، فى صياغة تدابير من شأنها الحيلولة دون وقوع انحرافات، بمعنى درء الإنحرافات الكامنة.

وإذا كان من مقتضيات القصور البشرى وقوع انحرافات، أحيانا، فإنه يتعين التعرف على صيغة معالجة الإنحرافات الفعلية التى تبتتها الصفوة.

وبمعنى آخر، فإن موضوع هذا المبحث، هو الإجابة على السؤالين التاليين: ما هى الآليات والضوابط التى لجأت إليها الصفوة لتحديد الأسباب الكامنة للإنحرافات، والوقاية منها؟ وما هى المبادئ السياسية، التى رأت الصفوة وجوب الخضوع لها فى معالجة الإنحرافات الفعلية، بما يحقق فى آن واحد: الإلتزام بأحكام الشرع، وتحمل أقل تكلفة سياسية ممكنة؟

ويعالج هذا المبحث بالتالى مسألتين: آليات وضوابط درء الإنحرافات الكامنة، فى المطلب الأول منه، وصيغة التوافق السياسى فى تصحيح الأخطاء الفعلية غير الجماعية، فى المطلب الثانى .

المطلب الأول

أسس درء الإنحرافات الكامنة

يتناول هذا المطلب، الإجراءات السياسية الوقائية، التى لجأت إليها الصفوة، دفعا لإمكانية وقوع انحرافات، وتشمل: تحديد الموارد الكامنة للإختلاف، والضوابط الواردة فى النصوص الشرعية الحاكمة للحركة السياسية، وأسس التوجيه والإرشاد فى فقه النصوص الشرعية، وإرساء فلسفة الأمر الإرشادى، وربط المسألة بالتعميم المسبق للتعليمات السياسية، وتقدير المسؤولية الكاملة للصفوة الحاكمة، عن الإجراءات السياسية غير المستندة إلى نص شرعى صريح.

فلنحاول إلقاء الضوء على هذه المسائل.

أولاً: الصفوة وتحديد الموارد الكامنة للإختلاف: رأت الصفوة - مسترشدة بالهدى النبوي - أن من أهم موارد الإختلاف بين المسلمين ، والإنحراف بالتالي ، عن طابع الأمة كجسد واحد ، تتداعى سائر أعضائه لأية شكوى تصيب عضواً منه ، هو: التحاسد فى المال ، وابتغاء تأويل كتاب الله بغير علم ، وإضاعة العلم.(١)

وسأل عمر ، ابن عباس: « كيف تختلف الأمة ، وإلههم واحد ، وكتابهم واحد ، وملتهم واحدة؟ » فأجاب ابن عباس بإجابة أقره عليها عمر ، هى: « أنه سيجىء قوم لا يفهمون القرآن كما يفهمه الصحابة ، فيختلفون فيه ، فإذا اختلفوا اقتتلوا »(٢)

وأكد ابن عباس ، فيما نقله عنه البخارى فى صحيحه ، أن بالإمكان أن تحافظ أمة من الأمم على نص الكتاب المنزل على نبيها ، وتبدله وتحرفه ، فى نفس الوقت ، بالتأويل(٣).

وأكد الزبير بن العوام ، أن المحافظة على نص حديث رسول الله شىء ، والمحافظة على الحديث من التأويل غير الصحيح ، شىء آخر. فلقد قال عروة بن الزبير ، أن أباه الزبير بن العوام ، سمع أبا هريرة يحدث عن رسول الله ، فجعل يقول: « صدق... كذب... صدق... فسأله عن قوله هذا ، فقال: « أما أن يكون سمع هذه الأحاديث من رسول الله فلا أشك. ولكن منها ما وضعه على مواضعه ، ومنها ما وضعه على غير مواضعه »(٤).

ونبه بشر بن سعيد ، إلى ضرورة مراعاة القدرة العقلية لمن يجرى تحديثهم عن رسول الله ، وقال: « تحفظوا من الحديث ، واتقوا الله - فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدثنا عن رسول الله ، ويحدثنا عن كعب الأحبار ، ثم يقوم. فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب ، وحديث كعب عن رسول الله »(٥).

والخلاصة ، أن الصحابة رأوا أن السبيل إلى سد منافذ الإنحرافات الكامنة ، بإجراءات وقائية ، يتمثل فى أمور ثلاثة: أولها ، ضبط المال. وقد سبق تناول هذه المسألة فى المبحث السابق ، وتبقى مسألة تحليل إجراءات ضبط النصوص الشرعية ممثلة فى

(١) فعن أبى مالك الأشعرى ، مرفوعاً: « لا أخاف على أمتى إلا ثلاث خلال : أن يكتر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذوه المؤمن يبتغى تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، وأن يضيعوا العلم ولا يسألوا عنه ، أخرجه الطبرى ، انظر: تفسير ابن عباس بهامش: الجمل ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٦٢ .

(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية ، المرجع السابق ، ج ٧ ص ٣٠٠ .

(٣) ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١١ .

(٤) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٨ ص ١١٨ .

(٥) الحافظ الذهبى ، سير أعلام النبلاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٤٢٦ .

القرآن والسنة، مع تجريدها بمعنى عدم خلطها بأراء قد تصيب وقد تخطى، ثم المحافظة عليها من التأويل، بعدم تضيق العلم بوضعه عند غير أهله، ويوضع أسس كفيلة بفقه النصوص على الوجه الصحيح.

ثانيا: الصفوة وصيانة النصوص الشرعية: عنى الصحابة من عهد رسول الله بحفظ القرآن الكريم، وتعلم السنن عن رسول الله.

١ - الصفوة وآليات المحافظة على القرآن: لقد وجدت طبقة من المتخصصين فى حفظ القرآن، من بين الصحابة، منذ العهد النبوى، ونيطت بها وظيفة أساسية تتمثل فى: تحفيظ القرآن الكريم، وحفظه، ومن أهم آليات الصفوة فى هذا الصدد:

أ - تحفيظ ألوف التابعين: فلقد قامت الصفوة بتحفيظ ألوف من التابعين، ليشكلوا الحلقة الثانية فى سلسلة السند المتواتر للقرآن، والذي تأكد بجانب الحفظ فى الصدور، بالتواتر الكتابى، حيث كتب القرآن كله، فى عهد الرسول ، فور نزول الوحي.

ب - جمع القرآن: لما استحر القتل فى موقعة اليمامة بطبقة القراء، استقر رأى الصحابة على جمع القرآن، وتم ذلك بطريقة توثيقية بالغة الدقة، حيث كلف أبو بكر، زيد بن ثابت، كشاب كفء معروف بالأمانة، وبالحفظ، بجمع القرآن من صدور الحفاظ، ومطابقته على ما فى الصحف التى حررها كتاب الوحي (١) وأودع الصحابة الصحف التى تمت كتابتها، بهذه الطريقة التوثيقية، لدى أم المؤمنين حفصة (٢)

ج - نشر المصحف بلغة قريش: سعت الصفوة، منذ عهد عمر بن الخطاب، إلى نشر النص القرآنى خالياً من الخصائص اللهجية، فكان عمر يقول: « لا يملين فى مصاحفنا إلا فتيان قريش وثقيف».

وكتب عمر إلى ابن مسعود: « إن الله أنزل هذا القرآن بلسان قريش. وجعله بلسان عربى مبين، فأقريء الناس بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هذيل» (٣).

وجرى التفكير فى أواخر عهد عمر، فى جمع المصحف، وجعله على قراءة واحدة، وهم الفاروق بتنفيذ ذلك، لولا أن وافته المنية. فقام بهذه المهمة عثمان بن عفان، بعد أن نبهه حذيفة بن اليمان، إلى خطورة السكوت عن الإسراع بتنفيذ هذا الأمر. وكلف عثمان فريقاً من حفاظ القرآن الكريم، يتصدرهم زيد بن ثابت، بجمع المصحف، وفق منهج من أهم أساسياته: عدم كتابة شيء إلا بعد عرضه على جمع من الصحابة

(١) د. أبو المجد السيد يوسف " ذلك الكتاب لا ريب فيه "، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر، فرع المنوفية، ص ١٩٨٨، ص ٦٣ - ٧٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٧٥.

(٣) د. عبد الصبور شاهين ، تاريخ القرآن ، القاهرة: دار الشباب للطباعة، ١٩٨٩، ص ١٠٣ - ١٠٩.

الحافظين للقرآن، وأن لا يكتبوا إلا قراءة متواترة، وأن يحافظوا على القراءات المتواترة، وذلك بأن يرسموا اللفظ الذي لا تختلف فيه وجوه القراءات بصورة واحدة، أما اللفظ الذي تختلف فيه وجوه القراءات، ويمكن رسمه في الخط محتملاً لها كلها فأمرهم أن يكتبوه برسم واحد، لأن الكتابة كانت خالية من النقط، والشكل. أما اللفظ الذي اختلفت فيه وجوه القراءات، ولا يمكن رسمه في الخط محتملاً لها كلها، فأمرهم أن يكتبوه في نسخة برسم يوافق بعض الوجوه . وفي نسخة أخرى برسم يوافق الوجه الآخر . وقام عثمان بمراجعة المصحف، إذ أنه كان من المتقنين لحفظه، وتم نسخ مصاحف منه وبعثها إلى الأقاليم^(١).

وكان هذا الإجراء، من جانب عثمان، يحظى بإجماع الصحابة عليه . وكل خلاف عبد الله بن مسعود مع عثمان، إنما كان حول ما ارتأه عثمان، والأغلبية العظمى من الصحابة، من ضرورة تشقيق، أو إحراق الصحف الخاصة، التي كانت لدى أفراد من الصحابة، والتابعين مكتوبة على الأكتاف وسعف النخل والجلود، والتي كانت تحتوي على بعض شروح لمعاني القرآن، درأً لأي شبهة، يمكن أن تثيرها بخصوص النص القرآني، في حين رأى ابن مسعود الإحتفاظ بمصحفه، وأن يحتفظ كل بما لديه من هذه الرقاق، ثم عاد إلى الوفاق في النهاية، بعد أن راجعه الكثير من الصحابة في ذلك، وانشرح صدره لرأيهم، ولم يتم الإبقاء إلا على النسخة الأصلية التي كانت عند حفصة وأعيدت إليها، وتم تشقيق ما عداها^(٢).

ومما يذكر أن الذين تمردوا على عثمان، اعتمدوا مصحف الإمام، ولم يعيبيوا عليه إلا تمزيق الصحف غير الأصلية، كما لم يعب أحد على ابن مسعود تمسكه بقراءته، وإنما عابوا عليه رغبته، في باديء الأمر، في أن يغل مصحفه، وانتهى الأمر إلى وفاق، وصل إلى حد أن ابن مسعود كان يخطب في الكوفة أمراً أهلها بعدم التنازع في الإجراءات التي اتخذها عثمان بشأن رسم المصحف^(٣).

كما أعلن على بن أبي طالب في الكوفة، أن عثمان جمع المصحف عن ملا من أصحاب رسول الله ، وبمشورتهم ، وقال: « والله، لو وليت الذي ولي، لصنعت مثل الذي صنع »^(٤).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٩-١١٨، د. عبد المنعم ممدوح رباح، " الرسم العثماني ، وشبهات المستشرقين حوله " حوايه كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر، فرع المنوفية، ١٩٨٨، ص ١١٠-١٢٥.

(٢) انظر: ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٥٠٠، ابن كثير، فضائل القرآن، مرجع سابق، ص ٥٨٧-٥٩١.

(٣) انظر: ابن عبد البر، الإستيعاب.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣١٤.

(٤) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٩٥-٦٩٦.

د - تجريد القرآن في المناطق حديثة العهد بالإسلام: حرصت الصفوة على تجريد النص القرآني، في إقراء القرآن في المناطق المفتوحة.

ولقد روى السائب بن يزيد، أن عمر بن الخطاب، عاب على القائميين بتحفيظ القرآن، عدم تجريد النص، بمعنى: الإشارة لشرع له أثناء تحفيظه، وخيرهم بين أمرين: إما تجريد النص، وإما التخلي عن هذه المهمة، وقال محذراً إيهم من إساءة فهم موقفه في ذلك: « ألا لا أعلمن ما قال أحدكم: إن عمر بن الخطاب، منعنا أن نقرأ كتاب الله، وإنى ليس لذلك أمنعكم، ولكن أحدكم يقوم لكتاب الله، والناس يستمعون إليه، ثم يأتى بالحديث من قبل نفسه، فمن قام منكم، فليقم بكتاب الله، وإلا فليجلس، فإنكم قد حدثتم الناس، حتى قيل: قال فلان، وقال فلان، وتَرَكَ كتاب الله » (١)

هذا عن دور الصفوة في المحافظة على ذات النص القرآني، فماذا عن دورهم في المحافظة على ذات نص الحديث النبوي، بوصفه المصدر الثاني للتشريع، ويوصف الإختلاف بشأنه مدعاة بالتاكيد، لانحراف الأمة عن دورها؟

٢ - الصفوة وآليات المحافظة على الحديث النبوي: لجأت الصفوة إلى مجموعة من الآليات في هذا الصدد من أبرزها:

أ - التبصير بمنافذ الكذب على رسول الله : أوضح الإمام على، إدراك الصفوة لمتطلبات المحافظة على نص الحديث النبوي، وذلك بإشارته إلى أن البعض كذب على رسول الله وهو حي، وأن الحديث إنما يأتى من أربعة رجال، لا خامس لهم: أولهم، منافق ظاهر الإيمان، لا يتخرج عن الكذب العمد، ويقول الناس أنه صاحب رسول الله، رآه، وسمع منه.

وثانيهم، رجل سمع من رسول الله شيئاً لم يحفظه على وجهه، فوهم فيه، ولم يتعمد كذباً، ولو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم هو أنه كذلك لرفضه. وثالثهم، رجل سمع من رسول الله شيئاً يأمر به، ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وأخراً، رجل لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب، ولم يهَمْ، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه. فحفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه، وعرف الخاص والعام، فوضع كل شيء موضعه، وعرف المتشابه ومحكمه (٢).

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٨٠٠.

(٢) على بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٤٦٨.

ب - التحذير من رواية الحديث بمعناه دون فقه: ويظهر من هذه الرؤية تنبيه الصفوة إلى ضرورة الإهتمام بسند الحديث، ومنتته، والتحرز من رواية الحديث النبوى بمعناه، وهو ما نبه إليه الصحابى، واثلة بن الأسقع، الذى حذر من إحالة معنى الحديث، أى من استخدام لفظ مكان لفظ يؤدى إلى تغيير المعنى. وأكد أن على من يلتبس أداء الحديث على معانيه أن يعقل المعنى. وروى البخارى عنه مرفوعاً: «إن أفرى الفرى من قولنى مالم أقل، ومن أرى عينيه مالم تر»^(١)، أى أن الرسول حذر ليس من مجرد الكذب المتعمد عليه، بل من الكذب الخفى، القائم على عدم تحرى الدقة، فى فهم دلالة الحديث^(٢).

ج - التعميل على تلقى الحديث من حفظه مشافهة، والإذن للشكاة بالكتابة: فرق الصحابة بين جمع الحديث، وحفظه فى الصدور، وبين كتابة الحديث وروايته. وركزوا فى سعيهم لحفظ نصوص الحديث النبوى، على الحفظ عن ظهر قلب، والتلقى بالتلقين مشافهة. وعكف لفيف منهم على جمع الحديث النبوى، مع السماح بتدوينه تدويناً خاصاً لمن يؤمن عليه الإلتباس، ولا يخشى عليه من التصحيف.

والواقع أن هذا التقليد لم تبتدعه الصفوة وإنما هو امتداد لعدد من التوجيهات النبوية من بينها ما رواه البخارى عن أبى هريرة من أن عبدالله بن عمر كان يكتب ما يسمعه من رسول الله، وما رواه ابو داود والحاكم من أن الرسول أذن لعبد الله بن عمرو بأن يكتب عنه ما يسمعه منه فى الغضب والرضا، وما رواه الترمذى عن أبى هريرة من توجيه الرسول لرجل من الأنصار اشتكى إليه من عدم قدرته على الحفظ أن يستعين بيمينه ، هذا بالإضافة إلى كتب الرسول إلى الملوك والوفود، وكتب الصدقة ؛

وهم الفاروق أن يجمع الأحاديث، ويقيدها بالكتابة. واستشار الصحابة الذين كان قد كثر عدد من كان يكتب الحديث منهم، بعد وفاة رسول الله ، علاوة على إذنههم للناخبين ممن يتلقون العلم عنهم بكتابة الأحاديث، فأشاروا عليه بكتابتها. ولكنه بعد أن استخار الله شهراً، عزم أن لا يكتبها، وأن يترك أمر الضبط للحفظ فى الصدور، والتلقى مشافهة، فى المقام الأول، ثم كان أمر عمر بن عبد العزيز فى أواخر القرن الهجرى الأول بجمع أحاديث رسول الله، ليحل التدوين الرسمى العام للحديث، محل التدوين الخاص .

وكان السلف الصالح يحرصون على الرواية باللفظ، ويرون أن الرواية بالمعنى

(١) رواه البخارى وأحمد، انظر: الإمام الشافعى، الرسالة، مرجع سابق، ص ٢٩٥، ص ٢٩٥، انظر أيضاً: محمد بن إسماعيل الأمير الحسنى الصنعائى ، توضيح الأفكار لمعانى تنقيح الأنظار، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د.ت، ص ٩-٢٠.

(٢) الشافعى الرسالة، مرجع سابق، ص ٤٠٠.

رخصة، يستلزم استخدامها، التحوط البالغ، والعلم بمواقع الخطاب، ومحامل الكلام^(١).
والواقع أن الصحابة، لم يجمعوا سنن رسول الله بين دفتين، كما جمعوا القرآن، لأن السنن انتشرت وخفى محفوظها عن مدخولها، فوكل أهلها في نائها إلى حفظهم. واستلزم الأمر بيان أحوال روايتها، خاصة وأن الصحابة كانوا يتناوبون السماع لرسول الله. ولم يكن عند كل منهم جميع ما عند الآخر، كما أن ألفاظ السنن لم يرد تقييد لها، على نحو يحرسها من الزيادة والنقصان، على نحو ما تكفل الله به لحفظ كتابه. فكان الصحابة في الذي جمعوه من حروف السنن، ونقل نظم الكلام نصاً، مختلفين. ولم يكن بوسعهم، أن يدونوا فحسب ما لا يتنازعون فيه؛ لأن ذلك قد يبطل سننا كثيرة، فوسعوا طريق طلب الحديث الصحيح للأمة، وحملوها بالإسناد المسؤولة معهم^(٢).

د- التحوط في قبول الخبر عن رسول الله : لجأت الصفوة إلى مجموعة من الإجراءات الرامية إلى الحفاظ على الحديث النبوي. من ذلك احتياط الشيخين في قبول الأخبار، ومن ذلك طلبهما، في الغالب، شاهدين على صحة الحديث. وإن كان ذلك لم يشكل قاعدة مطلقة، حيث قبل عمر أحاديث برواية الأحاد - أحياناً - كسنة بالمجوس، سنة أهل الكتاب، بحديث أبلغه به عبد الرحمن بن عوف، ورجوعه بالمسلمين من [سرغ]، عند انتشار الطاعون، بخبر عن عبد الرحمن بن عوف، أيضاً، عن رسول الله . وجرى عمل الصحابة جميعاً، على الإكتفاء بخبر صحابي واحد، مع التثبت في قبول الأخبار، وطلب أدلة أحياناً تعضد صدق الرواية.

كما أن الإمام على كان يستحلف الراوي، وذلك فيما عدا بعض الصحابة، الذين قبل حديثهم، دون أن يستحلفهم كأبي بكر.

وسأل عمر أبا هريرة: « أكننت معنا حين كان النبي في مكان كذا ؟ » قال : « نعم، وسمعت رسول الله يقول: « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ». قال عمر: أما إذ ذكرت ذلك، فاذهب فحدث^(٣).

هـ- طلب الحديث من الراوي الأول له: كان دأب الصفوة حين يبلغ الواحد منهم الحديث، ألا يكتفى بالرواة الثقة، بل يرحل في أسفار بعيدة حتى يأخذ الحديث من مصدره الأول، بلا واسطة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

(١) انظر في التفاصيل: د. محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، مرجع سابق، ص ٢١، ٢٧، ٢٧. مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دمشق: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠، ص ٦٠.

(٢) الشيخ مصطفى صبري، القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، القاهرة: مكتب البابي الحلبي، ١٣٦١هـ، ص ٥٠، ص ٦٤.

(٣) مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص ٦٨ - ٧٤.

فلقد رحل جابر بن عبدالله، مسيرة شهر ، إلى عبدالله بن أنيس، فى حديث واحد ، حسب رواية البخارى فى صحيحه (١).

بل أكثر من ذلك رحل أبو أيوب الأنصارى من المدينة، إلى مصر، إلى عقبة بن عامر، لكى يتثبت من حديث كان قد سمعه هو وعقبة من رسول الله. فلقد روى ابن عبد البر، أن أبا أيوب قال لعقبة: « حدثنا ما سمعته من رسول الله فى ستر المسلم، فلم يبق أحد سمعه غيرى وغيرك». فقال عقبة: « سمعت رسول الله، يقول: من ستر مسلما على خزية ستره الله يوم القيامة. » . فعاد أبو أيوب إلى راحلته، وأنصرف على التو، إلى المدينة(٢).

وكان ابن عباس ، حين يبلغه الحديث عن رسول الله، عن رجل من الصحابة، يذهب إلى بيته ليتلقى منه الحديث بلا واسطة. كما راجع أبو أيوب، محمود بن الربيع الأنصارى فى حديث سمعه من عتبة بن مالك، فى تحريم الله على النار من قال: لا إله إلا الله ، يبتغى بها وجه الله . وسأل عتبة عن صحة الحديث فأكد له (٣).

و- الإقلال من الرواية ، وقصرها على حالات الحاجة العملية له [التعليم، وبيان حكم واقعة معينة]: اتسمت سياسة الصفوة، تجاه الحديث بالإقلال من الرواية عن النبى، قدر الإمكان، والاقتصار على رواية ما تدعو إليه الحاجة الفعلية، إلى حد أن سعيد بن زيد وهو من المبشرين بالجنة لم يرو إلا حديثين أو ثلاثة. وأمسك أبو هريرة عن التحديث فى عهد عمر، إلا فى حلقات التعليم المتخصصة. كما أقل أبو بكر، وأبو عبيدة، والعباس، وغيرهم من الحديث عن رسول الله.

والتزم الصحابة ذلك بصرامة، فى المناطق المفتوحة. فلقد خرج عمر مع جماعة من الصحابة كان قد بعثهم إلى العراق، وأوصاهم أن يقلوا الرواية عن رسول الله، وألا يشغلوا الناس عن تجويد القرآن، برواية الأحاديث، فامتنثوا لذلك، إلى حد قول أبى هريرة: « لم نكن نستطيع أن نقول قال رسول الله ، حتى قبض عمر» (٤). واقتصرت روايتهم على الحديث الذى يفيد حكما، ويرسخ سنة عملية، تتعلق بحدود الحلال والحرام فحسب.

ولم تكن وصية أولياء الأمر للصحابة الذين نزلوا الأمصار، أن يمتنعوا عن الرواية عن رسول الله، وإنما كانت بالأحرى، على نحو ما جاء فى وصية عمر، وعثمان، دعوة

(١) محمد أبو شهبه، دفاع عن السنة، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢) انظر: الزركشى، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٤٣-١٤٥. انظر أيضا: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، مرجع سابق، ج ١ ص ٩٤.

(٣) الزركشى، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٤) السيوطى ، تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، القاهرة: مكتبة عبد الواحد، ١٢٥١هـ ص ٣٢-٣٤.

إلى عدم الإكثار من الرواية، لأن المكثّر يكون في الغالب غير متدبر، ولا متفقه (١). وكان عثمان يتهدد المكثرين من الحديث، بإلزامهم بالإقامة بين أظهر قبائلهم (٢). ويفهم من ذلك، أنه ميز بين الإكثار من الحديث في المناطق التي استقر فيها الإسلام، والمناطق حديثة العهد به. واستجابت الصفة لهذه النصيحة، وهو ما توضحه الأرقام بجلاء.

فعلى سبيل المثال، فإن عبدالله بن عمرو بن العاص، الذي بلغت مروياته زهاء ألف وستمائة حديث، ليس لأهل مصر عنه، رغم طول إقامته فيها، غير ثمانية عشر حديثاً. كما أن تميم بن أوس، وهو أول من قص في خلافة عمر، تحاشى رواية الحديث في القصص، وليس لأهل مصر عنه غير حديث واحد. وليس لأهل مصر عن جابر بن عبدالله، رغم تأخر وفاته، وكونه من المكثرين من الحديث، غير عشرة أحاديث فقط.

وبالجملة، فإن أهل مصر لم يرووا عن الصحابة الذين نزلوا، وعددهم ثلاثة وأربعون صحابياً، غير مائة واثنين وثمانين حديثاً فقط. ولم يعلم المصريون بكثير من الأحاديث المروية عن عبدالله بن عمرو، وجابر، إلا برواية الليث بن سعد، في القرن الثاني الهجري، رغم تعلقها بموضوعات هامة، في مجال أدبيات الجهاد، وحقوق الحاكم والمحكوم (٣).

ز - تجسيم خطورة الرواية عن رسول الله : ألح الصحابة في روايتهم للحديث عامة، وفي المناطق المفتوحة خاصة، على ترسيخ الإحساس بخطورة الرواية عن رسول الله. فروى أربعة وتسعون صحابياً، إنذار رسول الله لمن يكذب عليه، بمقعد في النار (٤). كما أفتى الإمام علي، بأن من سنة رسول الله، أن يعاقب من يكذب على رسول الله بالقتل (٥).

وكان الصحابة يتمسكون برواية الحديث بلفظه، أو إظهار مسؤوليتهم، حالة تغيير بعض الألفاظ. من ذلك أن عبدالله بن مسعود، كان يتغير، وتظهر علامات الخوف على وجهه عند ذكر الحديث عن رسول الله، ويقول: «أقربياً من هذا، أو شبه هذا» خوفاً

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، مرجع سابق، ص ١٢٢ - ١٢٥.

(٢) انظر: السيوطي، تحذير الخواص.....، مرجع سابق، ص ٢٥، انظر أيضاً: البيهقي، مرجع سابق، ج ١ ص ١٤٩، (٣) انظر مثلاً: ابن حجر، الإصابة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٨٦، ابن الحكم، فتح مصر، مرجع سابق، ص ١٧١ - ٢٠٣، د. الحسيني هاشم، د. أحمد عمر هاشم، المحدثون في مصر والأزهر، القاهرة: مجتمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٥، ص ٢٦ - ٤٢.

(٤) انظر: السيوطي، الأزمات المتتارة.....، مرجع سابق، ص ٥، الفارسي، إتحاف ذوي الفضائل.....، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٥) السيوطي، تحذير الخواص.....، مرجع سابق، ص ٥٤.

من الزيادة، والنقصان، والسهر^(١). وكان أنس يختم الحديث الذي يرويه عن رسول الله بقوله: « نحو هذا أو شكله ». وكان عمران بن حصين يقول: « لو حدثكم أن رسول الله قال كذا وكذا، رأيته أن قد صدقت ». ونادرا ما كان يجزم، ويقول: « سمعت رسول الله يقول كذا »^(٢).

بيد أن هذه الإجراءات كانت تتعلق بالرواية العامة، وذات طابع مؤقت، يتم التحرر منه، بقدر تضلع جمهور المروي لهم في الثقافة الإسلامية. ولذا فإن عصر صغار الصحابة شهد درجة أعلى من شيوع رواية الحديث، كما أن من بقوا على قيد الحياة من كبار الصحابة، بعد عهد الخلفاء الراشدين الأربعة الأول، كانوا محط أنظار طلاب العلم القادمين من الأمصار للإستفتاء، والتعلم، والإحاطة بسنن رسول الله. كما تمكن الصحابة، من تنشئة عدد كبير من المتخصصين في حفظ القرآن والسنة، وتدبر معانيهما، من الموالى من الفرس والروم، وأبناء المناطق المفتوحة^(٣) وينقلنا ذلك إلى التساؤل عن الآليات والضوابط، التي وضعتها الصفة، لتكميل محافظتهم على ذات النصوص، بفقهاء النصوص.

ثالثا: السبل والضوابط الخاصة بفقهاء النصوص : كان محط اهتمام الصفة، هو الدراية بالحديث، وملاحظة قدرات شريك الدور الذي يتم تبليغه بالحديث. ومن أهم التدابير التي اتبعتها الصفة في هذا المجال:

١- مراعاة قدرات المتلقى ومسؤولية الراوى: أية ذلك هي تمييز الصحابة بين رواية الحديث للعامة، وبين تدارسه في حلقات العلم. وروى ستة عشر صحابياً ، عن رسول الله حديثاً، في الحث على الوعي بالحديث على وجهه الصحيح، أولاً، ثم روايته، مع التسليم بأن من بين من يتم تبليغهم بالحديث، من قد يكون أكثر قدرة على فهم الدلالات، والأبعاد الحقيقية، من الراوى. ولذا يلزم فيمن يُبلِّغ الحديث، التمييز بين نصه، وبين فهمه للنص ، كما ألزم الحديث، المشار إليه، من يقوم بالتبليغ عن رسول الله بضابط نفسي، هو : الإخلاص لله في الأداء، وبضابطين ظاهرين، هما: طاعة أولى الأمر، ولزوم الجماعة فيما تراه في سياسة رواية الحديث وتحقيق سلامة أدائه نصاً ومعنى، وهى ضوابط تنسحب على تبليغ نصوص القرآن الكريم، والسنة، فى أن واحد، ويُلِّغُ الصحابة فى هذا الصدد، قول رسول الله : « نضر الله أمراً سمع مقالتي فوعاها، فادأها كما سمعها. فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

(١) المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٤.

(٢) الهيثمى ، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٤٢-١٤٨.

(٣) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٠٣.

ثلاثة لا يغفل عليهن قلب المؤمن: إخلاص العمل لله، وطاعة أولى الأمر، ولزوم الجماعة»^(١).

ومعنى ذلك، أن محور فقه النصوص، هو: الإلتزام الذاتى بسياسة جماعة المسلمين. كما روى عشرون صحابياً، أمر رسول الله، للشاهد الذى يفقه النص المتضمن لأحكام شرعية، بتبليغه للغائب^(٢).

٢ - صياغة ضوابط للفقه المستقيم للنصوص الشرعية: رسمت الصفوة مجموعة من الأسس الرامية لضبط، وتوسيع قاعدة، الفقه الصحيح للنصوص الشرعية. وشجعت رواية الحديث، إذا توفرت ضمانات تكفل عدم سوء فهم لدى الراوى، أو المروى لهم. وورد عن عمر قوله: « من سمع حديثاً فوعاه وعقله وحفظه فأداه فقد سلم». أما أن يحدث المرء بكل ما سمع، دون تدبر، فذاك قمة فى الكذب. وكان الفاروق، يحدث المسلمين على تعلم السنن والفرائض ووجوه الكلام، وتصريفه، والحجة به كما يتعلمون القرآن^(٣). ومن أهم هذه الأسس:

أ - إعتبار السنة بمثابة بيان للقرآن: يتصدر الأسس التى وضعتها الصفوة، للحيلولة دون حدوث انحرافات فى فهم نصوص الشريعة، القاعدة التى أرساها عمر، وقوامها: إعتبار السنة بمثابة بيان للقرآن بوجه عام، وأداة للرد على من يحاولون المجادلة بالمتشابه من نصوص القرآن الكريم، قال عمر: « سيأتى قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنة، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله »^(٤).

ب - أما القاعدة الثانية فهى: محاولة توسيع دائرة فقه النصوص، عن طريق تعميم تعليم اللغة العربية، فى كل أجزاء الدولة الإسلامية، ورفض معالجة مشكلة اللحن فى القرآن، بمحاولة ترجمته إلى لسان الأعاجم، وأجزلت الصفوة العطاء لمن يتعلم القرآن، واللغة العربية، حتى صار اللسان العربى لسان الجميع^(٥).

ج - أما القاعدة الثالثة فى هذا الصدد، فهى: تحرى البعد عن موارد الجدل النظرى، والعلم الذى ليس وراءه عمل. فلقد ركز الصحابة على تقديم كتاب الله وسنة رسوله

(١) رواه ستة عشر صحابياً، انظر: السيوطى، الأزهار المتناثرة، مرجع سابق، ص ٦، وزاد عليهم الفماری ثلاثة آخرين، انظر: الفماری، إتحاف ذوي الفضائل، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) الفماری، مرجع سابق، ص ٥٢، د. محروس حسين، مرجع سابق، ص ٢٠٢، ٢٠٦ انظر فى تحذير الصحابة من الكلاب الخفى على الله ورسوله، من جراء إحالة معاني النصوص، وتفسيرها بغير المراد بها، أبو عثمان عمر بن بحر بن الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، البابى الطبى، ١٩٢٨، ج ١، ص ٢٢٨ - ٢٤٢.

(٣) د. سليمان درويش، مرجع سابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٥) انظر: أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٣٧٢، وانظر أيضاً: الجمل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٧، ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٦٧ - ٦٧٧.

بمفهوم بالغ الوضوح والبساطة، محوره : تعريف الأمة بربها، وتحديد الحقوق التي يجب أن يؤديها الإنسان لربه، والحقوق والواجبات المتبادلة بين آدميين^(١).

وبلغة أخرى، فإن الصفة ركزت على بلورة النصوص الشرعية، بوجه عام، حول محور واحد، هو : إرساء قيمة التوحيد، وربط منظومة التكليف الشرعي، وكل القيم الأخرى بها، كإطار مرجعي لتحقيق أكبر قدر من التوافق، حول مجمل معاني ودلالات نصوص القرآن، والسنة.

ومن هذا المنطلق ، يأتي تحاشي الصفة المطلق، للخوض في متشابه القرآن، وفهم نصوص القرآن والسنة، على أنها كل، يرد متشابهها إلى محكمها، ويفهم كل نص منها في إطار الكل، وكان ديدن الصحابة في عهد الرسول، وفي عهدهم، أن يحصروا اهتمامهم في الأحكام المتعلقة بالحلال، والحرام، والملاحم، والفتن ، مع البعد التام عن الخوض في شيء مما وصف الله به نفسه في القرآن الكريم^(٢). وأصلت الصفة هذا التقليد في تلاميذهم من فقهاء التابعين لأنهم اعتبروا التأويل شيئا مظنونا، والقول في صفات الله بالظن غير جائز، وإذا حرص الصحابة عند نقل الكلمات المتشابهة الواردة في القرآن، إلى اللغات الأخرى، على عدم تفسيرها، أو ترجمتها، وإيرادها كما هي بالعربية، كالوجه، واليد، والإستواء^(٣).

وقوام منهج الصحابة، الوقوف عند حد دليل القرآن، فيما يتعلق بصفات الله تعالى، وهم يرفضون مجادلة أحد بغير أدلة القرآن في هذا المجال، ولا يتعرضون للتأويل ويحتزنون من التشبيه. ويرون أنهم أمروا بعدم الخوض في هذه المسائل، التي ليست على قدر طاقة عقول البشر، ويعتقدون فيها معنى يليق بجلال الله غير ظاهرها، ويفوضون تأويلها إلى الله^(٤).

وفي ذلك، يقول ابن عباس، أن : « المتشابه ليس للخوض فيه، وإنما هو للإيمان به ». ويقول معاذ : « من اتبع المتشابه بغية الفتنة مذموم ». وتقول عائشة : « إذا رأيتم الذين يجادلون في القرآن فاعلموا أنهم هم الذين عنى الله فاحذروهم » أي أنهم هم المتبعون للمتشابه الذي ذم الله على اتباعه، بحمله على معان لا تفهم في لسان العرب، أو تأويله، مع أن الله استأثر بعلمه، وأثنى على تسليم الراسخين من العلماء بالإيمان به^(٥).

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ٩.

(٢) د. محمد عبد الله عفيفي، " عقيدة التوحيد "، حواية كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، فرع المنوفية، ١٩٨٨، ص ٢٤٦-٢٥٤، الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ٨.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ١١١.

(٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٢٤، وانظر: د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ١٢٢-١٤١.

(٥) القنوجي البخاري، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨.

وفى ظل هذا التوجه للصفوة، فى البعد عن التعرض لدلالات المتشابه بنفى أو تأويل، سعت الصفوة إلى إرساء « التوحيد كقيمة لاتقف عند حد التصديق القلبي، وإنما تتعداه إلى محاول غرس صفة منه تتكيف بها النفس، وتتعدى مقام العلم بالتكاليف الشرعية المرتبطة بالتوحيد، بحيث تتأصل فى النفس ملكة أعلى مراتبها: حصول كيفية من ذلك الإعتقاد، تنخرط الجوارح فى طاعتها؛ على نحو يدفع، بتلقائية ذاتية، النفس عن الإنحراف عن منهج الله (١).

ومن مداخل تربية هذه الملكة، التى لجأ إليها الصحابة، رواية أحاديث الرسول فى تحرير المسلم من المثالب النفسية الذاتية، كالحقد، والحسد، والشح والغيبة والنميمة، وما شاكل ذلك، ومن مثالب الإحساس بأن مصير الإنسان بيد أحد غير الله، بالنهى عن إتيان العرافين والكهنة والسحرة، والنهى عن العيافة والطيرة والتشاؤم وزجر الطير (٢). وكذا تحذير الصفوة، عموماً، وابن عباس، خصوصاً، من المغالاة فى حب الصالحين، وتوضيحه أن ذلك يؤدى مع طول الأمد إلى الشرك، مستنداً إلى أنه قد ثبت تاريخياً أن أسماء الآلهة التى عبدتها قريش، كانت ترمز فى الأصل لأسماء رجال صالحين بالغ قومهم فى حبهم، وأقاموا لهم نصبا عبدت من بعدهم، وأدت إلى عبادة الأصنام (٣) بل اعتبرت الصفوة الحلف بغير الله أمراً منكراً كاليمين الغموس (٤).

وردت الصفوة كل شىء فى الدنيا والآخرة - بتعبير أبى سعيد الخدرى - إلى مشيئة الله (٥) وعد ابن عباس من قبيل الشرك بالله واتخاذ أنداد، أن يقول المرء: « لولا الله وفلان لحدث كذا، ولولا كلب فلان لسرقنا اللصوص » (٦).

ويوضح الأبعاد السياسية لصيغة التوحيد، كمحور أول لفقه روح النصوص الشرعية عند الصحابة، قول ابن مسعود: « أنه ليس للظالم عهد أن يطاع، وأن تقوى الله، تعنى: « أن يطاع الله فلا يعصى، ويذكر فلا ينسى، ويشكر فلا يكفر، والجهاد فى سبيله، والقيام بالقسط » (٧). كما لخص الصحابى: ريعى بن عامر، رسالة الأمة، بإقامة التوحيد، وذلك بقوله: « نحن قوم بعثنا الله لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٢٢، ص ٨٢٨.

(٢) أبو زكريا النووي، المنثورات وعيون المسائل المهمات، تحقيق: عبد القادر محمد، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٢، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٣) د. يوسف القرضاوى، حقيقة التوحيد، القاهرة: مكتبة وهب، ١٩٧٩، ص ٦٢.

(٤) انظر: د. عبد الرحمن بن عبد الوهاب، قرعة عيون الموحدين، مرجع سابق، ص ١٧٤ - ١٧٦.

(٥) انظر: ابن قيم الجوزية، شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر، تحرير: الحسانى حسن عبد الله، القاهرة: دار التراث، د.ت، ص ٥٢٧.

(٦) د. يوسف القرضاوى، حقيقة التوحيد، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٧) ابن كثير، تفسير، ... مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٧.

الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام (١). أى أن الوظيفة الحضارية للأمة هي ببساطة، إقامة التوحيد، والعدل الإسلامى بإخلاص العبودية لله واتقاء الشرك بكل ألوانه، وسد كل الطرق المؤدية إليه، والكف عن أخذ النظم والأحكام والقيم عن البشر (٢).

د - أما القاعدة الرابعة، فهي: عدم إقحام العامة فى المسائل التى تعلو أفهامهم أو تثير لديهم شبهات لا طائل من ورائها وطرق الصحابة هذه المسائل الدقيقة، وكان لديهم علم عن رسول الله بها، ولكنهم رأوا قصرها على حلقات للدرس على مستوى حساسيتها، وعدم إقحام العامة فيها، وحديث معاذ، المتضمن لطلب رسول الله، بعدم تبشير العامة به خشية أن يتكلموا، والخاص بوجوب الجنة لمن قال لا إله إلا الله، رواه أربعة من الصحابة فى الصحيحين، وثلاثون صحابياً فى كتب الحديث الأخرى (٣). ومع ذلك فإن ابن عباس قال: « لا يزال أمر هذه الأمة موثقاً، ما لم يتكلموا فى الولدان والقدرة » (٤).

وفى حين تجنب الصحابة الحديث فى المتشابهة، فإنهم فى حلقات العلم المتخصصة حرصوا على بيان ما أوتوا من علم بخصوص القرآن والسنة. وفى ذلك يقول الفقيه التابعى الحسن البصرى: «إن الله ما أنزل آية، إلا وهو يحب أن يعلم عباده، فيما أنزل وماذا عنى بها، وما استثنى من ذلك لا متشابهها ولا غيره. ولقد عرض مجاهد المصحف على ابن عباس، من أوله إلى آخره مرات وكان يستوقفه عند كل آية ويسأله عنها. ولم يمتنع أحد من الصحابة عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذه من المتشابه الذى لا يعلم أحد معناه، أو قال أحد منهم أن فى القرآن آيات لا يُعْلَمُ معناها، أو لم يبينها رسول الله ، أو لا يفهمها الراسخون فى العلم (٥). وكل ما فى الأمر، أن الصحابة خاطبوا كل فريق من الأمة على قدر عقله.

ويرتبط بهذه القاعدة، حرص الصفوة على مراعاة البساطة، فى توضيح ما يلتبس على العامة من معانى القرآن والسنة، بجانب السعى إلى إرشادهم إلى أصول عامة بعيدة عن التفاصيل الدقيقة، وكفى إيراد بعض الأمثلة لتوضيح هذه الفكرة وإطرافها.

ففيما عدا المتخصصين فى علوم الشريعة من الصحابة، فإن العامة كان يكفى

(١) د . يوسف القرضاوى، حقيقة التوحيد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٣) جلال الدين السيوطى، الأزمهر المتناثرة.... مرجع سابق، ص ٦، وانظر: الغمارى، اتحاد نوى الفضائل.... مرجع سابق، ص ٩٦.

(٤) انظر فى التفاصيل، ابن كثير تفسير..... مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢-٢٤، الزركشى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٢.

(٥) انظر: تقي الدين بن تيمية ، الإكليل فى التشابه والتأويل، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٣، ص ١٩-٢١.

الواحد منهم حفظ آيات أو سور من القرآن، وجملة من الأحاديث الصحيحة، وتلقى فقه العبادات بالأسلوب العملي، ثم التفرغ بعد ذلك لأداء التكاليف العينية المنوطة به لإعلاء كلمة الله^(١).

وبلغة أخرى، فإن مذهب الصحابة أن الأمة تحتاج، في مجموعها، إلى الدراية الدقيقة، الشاملة، المانعة، بكل النصوص الشرعية، لكن كل فرد، على حدة، يكفيه قدر من المعرفة يتشرب به روح الإسلام، ويهتدى به، مع ندب التوسع في معرفة ما يتعلق بالذات بأداء الدور الخاص به.

ومن قبيل تبسيط الصفة للنصوص العامة، جمع ابن مسعود الأسس التي يتعين التعامل مع النص القرآني في ضوءها في قوله: « نزل القرآن على أحرف سبعة، هي: زاجر، وأمر، وحلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله، وحرموا حرامه، وأفعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتهم عنه، واعتبروا بأمثاله، وأعملوا بمحكمه، وأمنوا بمتشابهه، وقولوا « أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا »^(٢).

ومن قبيل محاولة تعبئة الموارد المعنوية، برمز بسيطة، وجامعة، إشارة ابن مسعود إلى أن قوام الأمر مجموع في آيات أربع من القرآن: « أحكم آية في الكتاب وهي قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ وأجمع آية فيه: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (٨)، وأخوف آية ﴿ لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾، وأرجى آية: ﴿ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾ (٣).

ومن قبيل مراعاة البساطة، حسب شريك الدور، قول الإمام على للأشتر، ثم لأبي حنيفة، أن رسول الله « لم يعهد إليه بشيء سوى القرآن، وصحيفة فيها أن المدينة حرام ما بين حرتيها، والمؤمنون يد على من سواهم، تتكافأ دماؤهم. ويسعى بذمتهم أدناهم، ولا يقتل مسلم بكافر، ولأنو عهد في عهده، وغنى عن البيان أن عليا قد اقتصر في الإجابة على جزء مما تعلمه من سنة رسول الله فحسب، مراعاة لشريك الدور^(٤).

(١) محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مطابع النوحة الحديثة، كتاب الأمة، ١٤٠٢.

(٢) ابن كثير، فضائل القرآن، مرجع سابق، ص ٥٦٩، آل عمران: ٧.

(٣) ابن الجوزي، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٧، انظر هذه الآيات، وهي: النحل: ٩٠، النساء: ١٢٢، الزمر: ٥٢، الزلزلة: ٨٧.

(٤) قامت الصفة بتوضيح ما يلتبس على العامة، من معاني القرآن والسنة. كقول أبي بكر أن المراد باللباس الإيمان بظلم ليس مطلق الخطيئة، بل معناه: « لباس الإيمان بشرك » وإعلانه في خطبة عامة أن هذا هو الوجه الصحيح للمعنى، وأن البعض حمله على غير محمله، وكذا رد على، وابن عباس، شبهة أثرت في أوساط العامة لما رأوا الكفار=

كما سعى الإمام على، في رده على أسئلة حول صفة النبي، إلى جمع أهم صفات القائد المسلم في ذاته، وفي تعامله مع الآخرين. فهو في ذاته يتسم بسمات ثلاث « دائم الفكر، طويل السكوت، لا يتكلم إلا في حاجة، فيما يرجو ثوابه. يعظم النعمة ولو دقت، ولا يقوم لغضبه شيء إذا تعرض للحق شيء، حتى ينتصر له». أما عن السمات الخاصة بتعامله مع الآخرين، والتي يتعين القدوة به فيها، فتشمل: « التوليف بين أصحابه، وإكرام كريم كل قوم وتوليته عليهم، والتشاكل بهم، وشغلهم فيما يصلحهم، وتعميم الفائدة بالتوصية بأن يبلغ الشاهد الغائب، والأخذ بالحسن ليقبض به فيه، وترك القبيح ليتناهى عنه، واجتهاد الرأي فيما يصلح الأمة، ميزانه في الناس: تفضيل من هو أعم نصيحة وأحسن مواساة ومؤازرة. مجلسه مجلس حلم وتقوى: يوقر فيه الكبير ويرحم الصغير، ويؤثر ذو الحاجة. يحفظ الغريب، ويصبر عليه في الجفوة في منطقته ومسأله. ترك الناس من ثلاث: لا يذم أحدا ولا يعيره، ولا يطلب عداوته»^(١).

ولا يخفى ما في هذا الوصف الجامع من محاولة لغرس القدوة وبيان الروح العامة لنصوص الشرع، ودرء الإنحرافات الكامنة عبر توضيح النموذج المثالي للمعاملات الإسلامية.

هـ - أما القاعدة الخامسة التي أرسنها الصنف في مجال ضبط فقه النصوص فهي التأكيد على مراعاة الاعتبارات الموقفية، بالربط بين فقه النصوص، وفقه الواقع. فبعد أن باعدت المغازي والولايات بين الصحابة، واختلفت أقاليمهم، كانت لبعضهم أحكام تختلف من إقليم إلى آخر، حسب الظروف الموقفية. ولعل هذا هو سبب ما ينسب إلى ابن عباس من رخص، وإلى ابن عمر من تشدد.

وكان ابن عمر يضع عامل الزمن، والتراكم المعرفي، في اعتباره، فيفتي في المسألة في موسم برأى، ويفتي فيها في الموسم التالي برأى آخر، كما وضع عمر في حسبانته عاملي الزمن والظروف البيئية، فرأى أن العوز في عام المجاعة شبهة لا تتوفر معها أركان حد السرقة، ورأى أن عدم توفير السيد، المتطلبات المعيشية لخدمه، شبهة لا تدفع عنهم حد السرقة فحسب، بل تكفي لتهديد السيد بإقامة حد السرقة عليه هو، إذا أدى بصنيعه هذا بهم إلى ارتكاب جريمة السرقة.

^(١) ينتصرون أحيانا، مع أن الله يقول: «وَأَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (النساء: ١٤١)» وقالوا دفعا لأي شبهة في هذا الصدد: «أن سنة الله في الدنيا أن تكون الحرب سجلا، أما قطع سبيل الكافر على المؤمن كلية، فهو يوم القيامة، انظر أبو بكر الهمداني، الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، حلب: دار الوفاء، ١٩٨٤، ص ٢٨٥-٢٨٨، السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٥٨، د. مريم الدغستاني، قتل المسلم بالكافر وديته، حواشي كلية الدراسات الإسلامية، القاهرة، جامعة الأزهر، العدد الخامس، ١٩٨٧، ص ١٥١، ص ١٥٦.

(١) الكاندهلوي، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٠.

وأخذت أم المؤمنين عائشة، على بعض الصحابة كونهم ينقلون أحاديث معينة عن رسول الله متجاهلين الظروف التي أدلى الرسول بها فيها، مع أنهم لو أخذوها في اعتبارهم، لتغير فهمهم لدلالاتها في الحكم، على المواقف المستجدة التي يريدون تطبيقها عليها^(١).

و- أما القاعدة السادسة، في ضوابط فقه النصوص لدى الصحابة، فهي: تحييد الإجتهد الجماعي، على الإجتهد الفردي، مع مراعاة أن الله قد يرزق أفراداً من الأمة فقها في الدين يستوجب عدم إحصاء الطريق أمامهم للإبداع في الإجتهد الفردي، ولقد أدرك الصحابة أن القدرة على فهم الحديث، تختلف من صحابي إلى آخر، ومن هذا المنطلق كانت تخطئة، ورد، عمر لفهم الصحابي المستورد بن شداد، وهو من الذين دخلوا مصر، حديثاً عن رسول الله، حدث به، ووجهه على غير وجهته، وأغلظ له عمر في النهي عن التحديث به^(٢).

ورأت الصفوة أن الفرد أياً كانت مكانته، وقدراته العقلية، بحاجة إلى من يعينه ويرد أخطاءه، فليس أحد بخلاف الأنبياء بمعصوم عن الخطأ^(٣).

وتأسيساً على ذلك، أقام الصحابة الإجتهد على مشاورة أهل الرأي والثقة من المهاجرين والأنصار، ذوى الدراية بكتاب الله وسنة رسوله، وبالصالح العام للأمة، ونيط بهؤلاء، نون غيرهم، أمر الأحكام الإجتهدية التي لم تثبت بالنص القطعي، الصريح الرواية والدلالة، بحيث يقومون عبر المشورة الجماعية، بتمسك جلب المصالح، ودرء المفاسد، بإلحاق الشبيه بشبيهه، ومراعاة المصالح العامة، ودفع المضار المتوقعة. ورصد عمر لهذه المهمة مجموعة من أعلام الصحابة أبقاهم إلى جواره بالمدينة.

ودعم الصحابة أمر الشورى الجماعية، بإجراء آخر يؤدي إلى التوافق، وإلى الإبداع في مجال الإجتهد الفردي، وهو إجماعهم على أن يعذر كل منهم من يخالفه، أو يخالف بعض الآثار الإجتهدية غير القطعية الرواية والدلالة. ولم يوجبوا على أحد أن يتبع أحد في اجتهد، اللهم إلا بالزام الجميع بالحكم الذي يبرم بالتراضي والتشاور، ويتحول إلى أمر سياسي يتبناه أهل الحل والعقد^(٤).

ز- أما القاعدة السابعة، فهي تطبيق مبدأ [لا إكراه في الدين] والعمل في ظله على

(١) حسن البناء، مشكلتنا في ضوء النظام الاسلامي، القاهرة: دار الكتاب العربي، دت ص ٢٥،
علاء الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكانتها، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، ١٩٦٢، ص ١٦٩. أحمد عبد العزيز، نظام القضاء في الاسلام، الرياض، جامعة الامام محمد بن سعود، ١٩٨٤، ص ٢٢٠.

(٢) ابن الحكم، فتوح مصر، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٣) الباقلاني، التمهيد، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٤) أحمد عبد العزيز، مرجع سابق، ص ٢٢٠، محمد رشيد رضا، تفسير، مرجع سابق، ج ١ ص ١١٨-١١٩، عبد المتعال الصعيدي، المجددون، مرجع سابق، ص ٣٦.

تنمية الأديان الأخرى، والفطرة السوية، لدى من لا يقبلون طواعية الدخول في دين الإسلام . فلقد وصل التزام الصفوة بقاعدة : لا إكراه في الدين إلى حد تأنيب عمر لنفسه ، واستغفاره الله ، لمجرد دعوته امرأة عجوزاً إلى الإسلام رغم رفضها لدعوته خشية أن يكون قد أعنتها بطلبه . ومع ذلك فإن الصفوة رأت أن من له دين خير ممن لا دين له كقاعدة عامة . وأن من له دين ولو كان مخطئاً في الجملة فإن مبدأ عدم الإكراه في الدين يستلزم إعانتة على إقامة ما يراه ديناً^(١).

كما عملت الصفوة على تعزيز الأخلاق الفطرية التي تمثل قاسماً مشتركاً بين البشر على مدى التاريخ، والتي أشار إليها القرآن في حديثه عن الأمم الخالية ، من مدح الأخلاق الفاضلة ، وذم الأخلاق الرديئة ، والدعوة إلى التوافق مع أخلاق الفطرة ، وفي مقدمتها : تأسيس المجتمع على : العدل ، والمحبة ، وتأسيس المعاملات والعلاقات على: الإنصاف والإحسان^(٢).

ولكن ماذا لو حدثت انحرافات رغم هذه الضوابط المتعلقة بالحفاظ على النصوص الشرعية نصاً ومعنى ؟ يلزم عندئذ وضع الضوابط لأداة إقامة العدالة لتصحيح هذه الانحرافات . فما هي الضوابط الأساسية التي وضعتها الصفوة كإجراء وقائي لدرء الانحرافات الكامنة ، عن أداة إقامة العدالة ، حتى تصبح جديرة بأن تكون ميزاناً لتصحيح الانحرافات المتعلقة بالسلوك الظاهري؟
رابعاً : أسس درء الانحرافات عن أداة العدالة :

ربطت الصفوة بين إقامة العدالة والتوحيد . واعتبر عمرقوام العدالة : « خوف من الله يكف عمانه عن ، ورجاء فيه يزيد من الطاعة » . واعتبر ابن عباس أن العدل الحقيقي المطلق الذي لا جور فيه ، قاصر على وعد الله ، ووعده ، وحسابه .^(٣) واعتبرت الصفوة أن العدل محكوم بقاعدة : أن الأعمال بالنيات ، وبالتالي ، فإن جوهره هو الإرادة الذاتية الدافعة إلى إحترام القواعد المتعلقة بالحقوق ، وإرادة تنفيذها أو هو بالأحرى، توفر النية الصادقة في الوفاء بالعهد، واحترام الميثاق^(٤). والخطوة الأولى في إقامة أداة العدالة ، هي : محاولة تنشئة قاض ، وأمة ، يتمتعان بهذا الإحساس الذاتي المتمثل في عدم انتظار عدالة تفرض عليهما من الخارج.

(١) محمد أبو زهرة، " العلاقات الدولية في الإسلام " ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، كلية الحقوق ، جامعة عين شمس ، يوليو ١٩٦٤ ، ص ٣٢٦ - ٣٢٨ .

(٢) علال الفاسي، مرجع سابق، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٣) ابن كثير ، تفسير...، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٤٨ ، ص ٢٧٨ .

(٤) د. محمد غلاب ، الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٣ ، ص ١١٣ .

ووضعت الصفة ضوابط للقاضي في ذاته ، ولإجراءات التقاضي ، علاوة على تحديد مصادر القضاء ، ويكفي التمثيل لذلك ببعض التعليمات الواردة في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري ، لما ولاه قضاء الكوفة.

فلقد حدد الفاروق ثلاثة مصادر للقضاء : أية محكمة وسنة قائمة ، وفريضة عادلة . فالقاضي يحكم بأية محكمة من كتاب الله ، تتعلق بالأحكام الكلية التي أحكمها الله في كتابه ، أو بأحكام سننها رسول الله ، وحتى نهاية القرن الأول الهجري ، كان الصحابة يعتمدون في القضاء ، في المقام الأول ، على الكتاب والسنة ، ويضيفون لذلك مصدراً يدور في فلك القرآن والسنة دائماً ، ويستلهم روحهما ، ولا يجوز بأي حال أن يخالفهما في شيء ، ويتمثل فيما يسمى بفقه القضاء ، أو قواعد العدالة ، ويشمل اجتهد أهل الفتوى والقضاء ، في قياس الحالات على أشباهها ، وإعمال الرأي ، واستنباط الحلول ويتعين إنفاذ أحكام القانون لأنه كما يقول عمر: «لا ينفع التكلم بحق لانفاذ له»^(١).

أما عن ضوابط سلوكيات القاضي في إجراءات المحاكمة ، فتشمل : الصرامة في الحق ، فلا بد ، في رأي عمر ، على من ولي من أم المؤمنين شيئاً ، ألا يخشى في الله لومة لائم ، وعلى القاضي ، حسب توجيه أبي الدرداء ، وهو من قضاة عمر ، أن يحرص على أن يكون أبغض الناس إليه أن يظلمه : «من لا يستعين عليه إلا بالله»^(٢) ومن جعل قاضياً بين الناس ، فقد ذبح بغير سكين»^(٣) أي أن القاضي إن استسلم لحكم الله ، واصطبر على مخالفة الأقارب والأبعاد ، مبتغياً الحق وحده في النظر في خصوماتهم ، أصبح بمثابة ذبيح للحق يبلغ مقام الشهداء ، أما إن زاغ فيكون بمثابة من ذبح نفسه خنقاً بلا هوادة^(٤).

ويرشد الفاروق ، القاضي ، إلى الحرص على التحلي بجانب حسن القصد ، بحسن الفهم ، وهو يرجح ويحل ، لدى إدلاء الخصوم بحججهم. ذلك أن القاضي إن صبح قصده ، وساء فهمه ، يحيد عن الحق ، وإن صبح فهمه ، وساء قصده ، يجوز في الحكم^(٥) ويستلزم ذلك أن يتحلى القاضي والمفتي بنوعين من الفهم : فهم للواقع وفقه فيه ، واستنباط حكم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات ، ثم فهم الواجب في هذا الواقع ، أي فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه ، أو على لسان رسوله ، في الواقعة

(١) أمين طه أبو العلا ، قيم وتقاليد للسلطة القضائية ، القاهرة : الأنجلو مصرية ، ١٩٨١ ص ٤ ، محمود محمد الباجي ، مصادر السلطة القضائية في الإسلام ، ضمن : بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي ، الرياض : جامعة محمد بن سعود ، ١٩٨٤ ، ص ٢١٤ .

(٢) ابن الجوزي ، صفة الصفة ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٦٥ .

(٣) رواء الخمسة إلا النسائي . انظر : الشوكاني ، نيل الأوطار من أسرار مفتي الأخبار ، القاهرة : دار التراث ، د.ت. ج ٢ ص ٥٠٤ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٠٥ .

(٥) انظر : أمين طه أبو العلا ، مرجع سابق ، ص ٤٧ ، ابن القيم ، إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٩٢ .

المنظورة، ومطابقة الفهمين معا (١).

وعلى القاضى أن يستعين فى تحقيق هذا الفهم بمستشارين. فلقد كان عثمان لا يحكم إلا وحوله مجلس قضائى يضم عليا، وطلحة، والزبير، وابن عوف. وكان يقول: هؤلاء قضوا، ولست أنا الذى قضيت»، مدلاّ بذلك على أهمية دورهم وجديته، وأنه ليس مجرد إسداء مشورة غير ملزمة (٢).

وعلى القاضى أن يساوى بين الخصوم فى المجلس، والوجه، والقضاء، وذلك درءاً لمفسدة عبر عنها عمر بقوله: « حتى لا يطمع الشريف فى الحيف، ولا ييأس الضعيف من العدل ». وسبيل ذلك عدالة سلوك القاضى، حتى يطمئن المتخاصمون إلى حيديته. وعلى القاضى أن يتحرى الصدق فى تلمس البينة، متمثلة فى كل ما يجلى الحقيقة من شهادة شاهد، أو كتابة كاتب، أو قرينة حال. وهى واجب على من ادعى، ومن حقه على القاضى أن يفسح له أمداً معقولاً لإعدادها (٣).

ولما كان الحق قديماً لا يبطله شيء، فإن الرجوع إلى الحق لازم. ولا يجب حسب إرشادات عمر أن يحول القضاء السابق، والإجتihad السابق دون رجوع القاضى إلى الحق الذى يتبين له. بيد أن الإجتihad اللاحق، لا ينقض الحكم القضائى السابق، مالم يكن معيباً فى الأصل بالبطلان لمخالفته للنصوص، وذلك حتى لا تتأبد الخصومات، وتتهاتر الحقوق. وتعد هذه القاعدة أداة لإطلاق ملكات القاضى، بما يوافق مقتضيات الحال.

واهتم عمر فى رسالته إلى أبى موسى الأشعرى، لما ولاه القضاء، برعاية الطاقة النفسية للقاضى بتوجيهه إلى تحاشى الجلوس للقضاء إذا كان غاضباً أو قلقاً خشية أن يؤدى به ذلك إلى الإنحراف عن الحق .

ورأت الصنفوة أن لا عبرة، على الإطلاق باعتراف يتم فى ظل أى نوع من الضغوط. وقال عمر بن الخطاب: « ليس الرجل بمأمون على نفسه إن أجعته، أو أخفته، أو حبسته، أن يقر على نفسه » (٤). فلا بد أن يكون الإعتراف متمشياً مع احترام كرامة المتهم وأدميته.

وشهادة المسلمين مقبولة، كقاعدة عامة، باستثناء المجرب عليه شهادة زور، أو

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ١ ص ٩٤.

(٢) انظر: محمود محمد الباجى، مرجع سابق، ص ٢٩٤، إسماعيل البدوى، مبدأ الشورى فى الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٨١، ص ٦١.

(٣) أمين طه أبى العلا، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٤) أحمد بن عبد العزيز المبارك، مرجع سابق، ص ٩١، ٦٨ .

الظنين في قرابة أو ولاء، أى أن شهادة القريب، والمولى، غير المتهم جائزة. وعلى القاضى أن يأخذ بعد التثبت بالشهادة، وأن يكل السرائر إلى الله ما دام قد ابتعد في حكمه عن أية مصانعة أو هوى^(١).

وأخيراً، فإن الصفوة، رأت كتحصين للقاضى ضد الإنحرافات الكامنة، منحه راتباً يكفيه، ويبعده عن الطمع في شيء من المتخاضمين. بل إن الصفوة جعلت راتب الخليفة في عهد عمر، أقل من راتب القاضى، تلمساً لإشباع الجانب المادى في حياته. وصار ذلك تقليداً دائماً في العهد الراشد، فكان الإمام على يرزق شريحا خمسمائة، بجانب تطبيق القاعدة العامة، وقوامها: أن من استعمل في وظيفة عامة، إن لم تكن له امرأة أعين على الزواج، وإن لم يكن له خادم، أو مسكن، يتم توفير خادم ومسكن له، مع الحظر المطلق عليه في قبول أية هدية من أى نوع^(٢).

هذه هي التدابير السياسية التى طبقتها الصفوة لتحاسنى الإنحرافات فماذا عن صيغة معالجة الإنحرافات الفعلية؟

المطلب الثاني

أسس حسم الإنحرافات الفعلية

صاغت الصفوة، عبر التعامل مع الإنحرافات المقدور عليها، أى غير المستلزمة لاستخدام القوة العسكرية، مجموعة من القواعد السياسية الإرشادية، الرامية إلى تحقيق التوافق القائم على الشرعية في حسم تلك الإنحرافات، ومن أبرز هذه القواعد:

أولاً: الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة: عبر عمر بن الخطاب عن هذه القاعدة بقوله: «لئن أعطى الحدود فى الشبهات خير من أن أقيمها فيها» وعززت عائشة فكرة درء الحد بالشبهة بقولها: «لئن يخطئ الإمام فى العفو، خير من أن يخطئ فى العقوبة» والواقع أن هذه قاعدة مطردة.

فلقد قال أبو بكر أن رسول الله نهى عن ضرب المصلين، أى نهى عن ضربهم من غير أن يجب عليهم حد. وشفع ذلك بقوله «ادعوا الحدود بالشبهات ما استطعتم، واعلموا أن الخطأ فى العفو، خير من الخطأ فى العقوبة»^(٣).

وربطت الصفوة بين إقامة الحد وبين تعميم المعرفة بالحكم المتعلق به، من ذلك ما قاله عمر عند وقوع البعض فى شبهه [زواج المتعة] : لو كنت تقدمت فيه لرجمت^(٤) أى

(١) أبوالمطلب، هيثم بن سليمان القيس، أدب القاضى والقضاء، تحقيق: فرحات الدشراوى، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٠، ص ١٧.

(٢) محمود محمد الباجى، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٣) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٨١-١٨٢.

(٤) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧١٨.

أنه دفع الحد بشبهة عدم تعميمه للمعرفة به مسبقا .

وإذا لمكانية الوقوع في الخطأ بالعقوبة، إلتزمت الصفوة بحزم بالأركان الشكلية في إقامة العدالة. وفي ذلك يقول أبو بكر: « لو رأيت رجلا على حد من حدود الله لم أخذه حتى يكون معي شاهد غيري». وسأل عمر، عبد الرحمن بن عوف: « أرايت لو رأيت رجلا قتل أو شرب أو زنا؟ قال ابن عوف: « شهادتك شهادة رجل من المسلمين». قال عمر « صدقت».

واختصم رجل لدى عمر في قضية يعرفها ، فقال له « إن شئت شهدت ولم أقض، وإن شئت قضيت ولم أشهد» .

ولما كان الحكم بين الناس يتوقف في بعض المسائل على الدعوى، ولكنه لا يتوقف عليها في مسائل أخرى، فيما يعرف بولاية الحسبة، فإن الصفوة رأت أن أعمال القاعدة محل البحث يستوجب تعزيز آلية: [الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر] كفرض كفاية على الأمة، وكفرض عين على القادر، الذي لم يقم به غيره من نوى الولاية والسلطان^(١).

وأوضح الصديق، أن المرء ليس مسؤولا عن أمر نفسه بالمعروف، ونهيها عن المنكر فحسب، بل يلزم أن يأمر غيره بالمعروف، وينهاه عن المنكر، وروى عن رسول الله « أن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أو شك الله أن يعصمهم بعقاب منه^(٢) . وقيل لابن مسعود: « من ميت الأحياء ؟ » قال: « الذي لا يعرف قلبه معروفا ولا ينكر منكرا ومن الأمر بالمعروف ، الأمر بالائتلاف والاجتماع، ومن المنكر المنهى عنه: الإختلاف والفرقة وإزالة منكر بكيفية يتبعها إزالة معروف أكبر منه^(٣).

ثانيا - تسويق قبول الجزاء الديني: أصدرت الصفوة مجموعة من الارشادات الرامية إلى تحييد قبول المخطيء عن رضا، للعقوبات الدينية التي يطبقها الحاكم عليه فلقد نقلت الصفوة إلى من بعدهم من التابعين عن رسول الله، أن عقوبة الدنيا تلغى عقوبة الآخرة، بل قال سعد بن أبي وقاص، أن الكفار يخفف عنهم من العذاب، بقدر ما فعلوه من أعمال صالحة في الدنيا^(٤). وأفتى ابن مسعود بنذب العفو عن كل ما ليس حدا من حدود الله، حالة التوبة والإبلاغ عنه، وقال: « من أصاب ذنبا دون الحد، فأخبر الإمام قبل الإطلاع عليه ، فلا عقوبة عليه بعد التوبة^(٥). ومن بين ما أسفرت عنه هذه

(١) ابن القيم، الطرق الحكيمة..... مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٣) رواء أبو داود وابن ماجه، انظر: ابن تيميه، الاستقامة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١٢.

(٤) ابن كثير، تفسير..... مرجع سابق، ج ١٨٢، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٥) صحيح البخارى على هامش: السندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٧٧.

التوجيهات ، أن البعض كانوا يجيئون مختارين إلى ولي الأمر، يطلبون منه إقامة الحدود عليهم.(١).

ثالثاً : مراعاة أيسر السبل للتصحيح ، الجامع بين الإلزام ، والتوافق: من ذلك القاعدة المزدوجة التي وضعها معاوية، وقوامها النصيحة للأمة بأن تهاب السلطان ، وتوجيه السلطان إلى التحلي بالعفو والحلم ، يقول معاوية « إياكم والسلطان ، فإنه يغضب غضب الصبيان ، ويأخذ أخذ الأسد، وإن قليله يغلب كثير الناس».

فالسلطان بطبيعته يمسك بزمام القدرة ويحتاج ، بالتالي إلى أن يهابه الناس، وإلى أن يضبط نفسه ذاتياً بما يجنبه إساءة استعمال السلطة . ولذا قال معاوية : « إنني لأستحي أن يكون ذنب أعظم من عفوى ، أو جهل أكبر من حلمى ، أو تكون عورة لا أوارئها بسترى »(٢).

ومن التسويات التي طبق فيها معاوية هذه القاعدة ، الخلاف الذى نشب بين بسر بن أوطاه . وزيد بن عمر - وأمه بنت على بن أبي طالب، إذ نال بسر من على ، فشج رأسه بعضا ، وبلغ ذلك معاوية . فسوى الأمرين أوضح لكل طرف أنه قد ارتكب خطأ جسيماً ، ثم بعث يهدية إلى كل منهما.(٣).

وقال معاوية : « لقد كنت ألقى الرجل أعلم أن فى قلبه ضغينة على ، فأطلب منه المشورة، فيشير بقدر ما يجد فى نفسه ، فأستزيده ، فلا يزال يوسعنى شتماً ، وأوسع حلماء ، حتى يرجع صديقاً ، أستعين به فيعيننى ، وأستنجد به فيجندنى »(٤).

ومن نماذج تطبيق هذه القاعدة أيضاً ، امتناع ابن عباس عن الرد على شتائم وجهها له رجل بالمثل ، واستعاض عن ذلك ، بتلقيه درسا عن خصال لا يجوز شتم من يتحلى بها . قال ابن عباس لمن شتمه : « تشتمنى وفى ثلاث خصال : أتى على الآية من كتاب الله فأؤد أن جميع الناس يعلمون منها ما أعلم ، وأسمع بالحاكم من حكام المسلمين يعدل فى حكمه فأفرح به ، ولعلى لا أقاضى إليه أبداً ، وأسمع أن الغيث أصاب أحد بلاد المسلمين ، فأفرح به ومالى به سائمة »(٥).

وسعياً إلى أن لا يعترض للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، من لا يكون أهلاً له ، قال ابن عباس ، لرجل قال له : « إننى أريد أن أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر » ، أنه

(١) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٧٧.

(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية...، مرجع سابق، ج ٨ ص ٨٤.

(٣) ابن قتيبة، عيون الأخبار.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠٠.

(٤) المرجع السابق، ج ١ ص ٣٠.

(٥) ابن الجوزى، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ٣١٨.

يتعين عليه أن يتحلى بخصال ثلاث، وإلا فليمسك ، وهى تدور جميعا ، حول جعل نفسه قدوة بسيرته ، قبل أن يكون معلما بكلامه (١).

ومن قبيل معالجة الانحرافات ، بالإرشاد والموعظة الحسنة ، مافعله على بن أبى طالب ، فى معالجة الشكوى التى رفعها إليه ، العلاء بن زياد ، ضد أخيه عاصم ، ومحورها « أنه لبس العباءة وتخلّى عن الدنيا » . إذ استدعاه الإمام على ، وأرشده إلى أن ذلك من عمل الشيطان ، فإله لم يحل الطيبات ، وهو يكره أن يتمتع بها العبد . فراجع عاصم بقوله « يا أمير المؤمنين : هذا أنت فى خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك » . فقال علي ، موضحاً له أن من الخطأ أن يقيس نفسه به ، ويقتدى به فى ذلك : « ويحك إنني لست مثلك . إن الله فرض على أئمة العدل ، أن يقدرُوا أنفسهم بضعة الناس ، حتى لا يتبغى بالفقر فقره » ، أى : ليكون فى ذلك حثا للغنى على القصد فى الإنفاق ، والصرف فى المنافع العامة ، وتسليّة للفقر على فقره ، حتى لا يهيج به ألم الفقر ، فيهلكه . (٢).

ومراعاة للأخذ بأسر السبل فى تصحيح الانحرافات ، رأى معاوية مواجهة انحرافات بعض عناصر الأمة ، فى رؤيتهم لدور الخلفاء السابقين ، بأن كلف ابن عباس مراراً أن يتحدث عن مناقبهم فى مؤتمرات عامة يحضرها معاوية . وقدم ابن عباس صورة لأبى بكر ، قوامها : الحرص على الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتناهى عن الغى والخوف من الله ، وتلاوة القرآن ، وقيام الليل ، وصوم النهار . ورسم صورة لعمر : كقائد يتسم بالوقار فى الشدة والرخاء شاكراً لأنعم الله ، متقرباً إلى الأيتام والضعفاء . ولعثمان كقائد يتسم بالبر والخوف من الله ، والبعد عن الكلام فيما لا يعنيه ، وخوف الله فى السر والعلن ، والفرار من كل نقيصة ، هذا بجانب زواجه اثنتين من بنات رسول الله ، وشرائه يثراً وهبها للمسلمين ، ومساهماته الكبيرة فى تجهيز الجيوش . أما على ، فهو : علم للهدى ذو محبة قديمة ، وسيرة قويمة ، وقدم العباس كشخصية بصيرة بالأمور ، ثاقبة الفكر فى العواقب . وكان معاوية يعقب بإقرار ما قاله ابن عباس ، فى جهد أصيل ، وفريد فى رعاية حق من قضى نحبه من الأئمة وولاة الأمر . (٣).

(١) قال له ابن عباس : إن لم تخش أن تفتضح بثلاث آيات من كتاب الله ، فأمر بالمعروف وأمر عن المنكر . قال الرجل : « وما هن ؟ قال ابن عباس قوله تعالى ، ؟ أحكمت هذه ؟ قال الرجل : لا ، قال ، وقوله تعالى : « لم تقولين ما لا تفعلين . كَرِهَ اللَّهُ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ » ، والثالثة ، « وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه » ، إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت » أحكمت هذه ؟ قال : لا . قال ابن عباس « أبداً بنفسك ما بن كثير ، تفسير مرجع سابق ، ج ١ ص ٨٦ ، وانظر : البقرة : ٤٤ ، الصف : ٢ ، هود : ٨٨ .

(٢) على بن أبى طالب ، مرجع سابق ، ص ٤٦٦ .

(٣) الشوكاني ، در السحابه ... مرجع سابق ، ص ١٦ .

والواقع أن عمر بن الخطاب ، كان قد هدد باتخاذ إجراءات صارمة ضد من يسب أحداً من الصحابة . فلقد شتم عبد الله بن عمر ، المقداد فشكاه إلى عمر . فهدد عمر ابنه - لولا تدخل الصحابة - بقطع لسانه ، وقال : دعوني أقطع لسانه ، فتكون سنة يعمل بها من بعدى ، حتى لا يشتم بعده أحدٌ أحداً من أصحاب رسول الله ، إلا قطع لسانه » .

وكان الصحابة ، فيما قاله سلمة بن الأكوع ، يكرهون السباب، ويرون أن الرجل يكون إن لعن أخاه ، قد أتى باباً من أبواب الكبائر (١).

رابعاً : التصحيح عبر إقامة العدالة : أجمع الصحابة على أن ضمان الأنفس والأموال مبناه على العدل ، ويتعين اعتبار المائلة في العقوبة والقصاص ، قدر الإمكان. ويسقط ما يعجز عنه العبد من ابتغاء المساواة من كل وجه في العقوبة . ومن هدي الخلفاء الراشدين ، في مجال تطبيق هذا المبدأ ، أن أبا بكر أقاد من نفسه رجلاً كان قد لطمه لطمه . فعفا الرجل. ولطم ابن أخ لخالد بن الوليد رجلاً ، فأقاده . خالده منه وأقاده عثمان ، وابن الزبير ، من لطمه . وأقر عمر مبدأ قود الرعية من ولادة الأمر حالة إساءة استعمال السلطة ، إلا أن يعفو صاحب الحق من مركز القدرة والتمكين . وقضى عثمان بأن كل مقتتلين اقتتلا يضمنان ما بينهما وأن الزيادة والنقص القليل غير المتعمد في القصاص ، يخرج عن دائرة التكليف (٢). واتفق الصحابة على حق المجنى عليه في نفسه أو ماله أو عرضه في القصاص ، أو العفو، وذلك فيما عدا حالتين فقط هما الجناية على العرض بما هو محرم في نفسه كالكذب عليه والقذف والسب والذم ، فقد رأوا أنه ليس للمجنى عليه أن يرد بالمثل ، بل يعزى فاعل ذلك ويعاقب على صنيعه ، وكذا الحال بالنسبة لإتلاف المال الذي له حرمة ككائن حي ، كالحیوانات ، فليس للمجنى عليه أن يتلف مال الجاني كما أتلف ماله، بل يعزى ويضمن المثل أو القيمة (٣)

خامساً : التصحيح عبر ولاية الحسبة : والمراد بها التصحيح بدون رفع دعوى قضائية بخصوص المخالفة . ومن الأساليب التي اتبعتها الصفوة للتصحيح من هذا المنطلق الموعظة الحسنة والتحذير ، والتهديد بتوقيع عقوبات ، وتوقيع عقوبات بالفعل .

ومن قبيل التصحيح عبر الموعظة الحسنة ، ذلك التحذير الذي وجهه معاوية من فوق منبر المدينة معرضاً بعلمائها ، لما تَفَشَّتْ ظاهرة تبرج النساء ، ووصلهن للشعر ، قال معاوية : « يا أهل المدينة : أين علماءكم ، سمعت رسول الله يقول : « هلك بنو إسرائيل حين اتخذوا نساؤهم » (٤).

(١) الكاند هلي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٩٧-٢٩٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ص ٣٥٨.

(٣) صحيح البخاري، على هامش: السندي ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٦٠.

(٤) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر، مرجع سابق، ص ٨٠.

ومن أمثلة التصحيح عبر التهديد بتوقيع عقوبة ، قيام عمر بن الخطاب بتقريع وتهديد القادرين ، المتقاعسين عن أداء فريضة الحج، وقوله : هممت أن أبعث إلى الأمصار . فلا يوجد رجل قد بلغ سنا وله سعة ، ولم يحج ، إلا ضربت عليه جزية . فما أولئك بالمسلمين ، (١).

ومن قبيل التصحيح باتخاذ إجراء عقابي ، أن عمر كان يأتي إلى مجزرة الزبير بن العوام ، وكانت الوحيدة بالمدينة ، ومعه الدرة ، فإذا رأى رجلاً اشترى لحماً يومين متتابعين ضربه بالدرة ، وقال له : « ألا طويت بطنك لجارك وابن عمك » (٢).

وحضر عمر ، وليمة أعدها له صفوان بن أمية ، فلاحظ أن الخدم لا يأكلون مع القوم فغضب . ورفض الأكل قائلاً : « ما لقوم يستأثرون على خدمهم ، فعل الله بهم وفعل » . ثم قال للخدم : « اجلسوا فكلوا » (٣). ورأى عمر سائلاً يسأل ، وعلى ظهره جراب مملوء طعاماً ، فأخذ الطعام ونثره لإبل الصدقة ، ثم قال له : « الآن سل ما بدا لك ». ومن قبيل التصحيح عبر ولاية الحسبة ، أيضاً ، السعي من جانب ولى الأمر لتحسس المشاكل التي يواجهها المجتمع وتصحيح الانحرافات . فلقد كان عمر يعس بنفسه ، فسمع امرأة تشكو داخل بيتها ، وبينها وبين نفسها ، من طول غياب زوجها عنها وتقول : هان على عمر ، وحشتى وغيبة زوجى عنى » . فأمر لها بكسوة ونفقة . وكتب إلى زوجها ، وكان مقاتلاً بالجيش ، أن يقدم . وذهب لتوه إلى ابنته ، وسألها عن المدة التي تصبرها الزوجة على غياب زوجها ، وأصدر أمراً ، باعتبار هذه المدة أمداً لا يتجاوز المقاتل ، دون الحصول على أجازة (٤).

ومن قبيل التصحيح عبر ولاية الحسبة ، أيضاً اتخاذ إجراءات لسد الذرائع ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، نذكر منها : نهى عمر عن الصلاة تحت الشجرة التي تمت عندها بيعة الرضوان ، وأمره بقطع تلك الشجرة ، وتوعده من يصلى عندها بالقتل . كما قتل الصحابة بالواحد ، حتى لا يتخذ تعاضد الجماعة ذريعة لإزهاق أرواح دون قصاص منها بل قال عمر ، لدى تنفيذ الحد في رجال من صنعاء ، برجل واحد : « لو تمالاً عليه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم به جميعاً » .

وورث عثمان بن عفان ، مطلقة عبد الرحمن بن عوف ، ففى مرض موته ، دون أن ينكر عليه أحد من الصحابة ذلك ، خشية أن يكون الطلاق فى مرض الموت ذريعة إلى

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) انظر هذه النماذج ومزيداً منها في : د. شعبان محمد إسماعيل، "سد الذرائع بين الإلغاء والإعتبار" حولية كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، ١٩٨٨، ص ٤٦.

الحرمان من الميراث^(١).

وسداً للذريعة رد أبو بكرهدية ، كان قد أهدها لعائشة ، لما أحس ، بدنو أجله ، تلمساً للتماسك الأسرى وإقامة حدود الميراث . ذلك أن أبا بكر كان قد نحل عائشة ثمار نخيل ، ولم تكن قد قطفتها بعد . فلما أحس بدنو أجله أرسى مبدأ : تقييد حرية المرء فى إهداع بعض ماله لأحد أبنائه وهو فى مرض الموت ، وقال لها : « لو كنت أحترزتيه كان لك ، وإنما هو اليوم مال وارث ، وإنما هما أخواك وأختاك ، فأقسموه على كتاب الله »^(٢).

وسدا للذريعة ، أقدم عمر ، على تغريب بعض أفراد رأى أنهم مصدر فتنة لنساء المدينة بجمالهم ومعسول كلامهم ، منهم : نصر بن حجاج ، وابن عمه أبو ذئيب ، وقرر عمر لما لم يستطع وقف اقتتان النساء بنصر ، أن ينفيه إلى البصرة ، وأقطعه بها مالا ودوراً . وتمسك عمر بقراره بحزم ، ورفض طلباً من نصر بالسماح له بالعودة ، ورداً على شكوى أم نصر التى جاء بها : « والله لأقفن أنا وأنت بين يدي الله ، وليحاسبنك الله ، يبيت عبد الله إلى جنبك وعاصم ، وبينى وبين ابنى جبال وأودية ؟ » قال عمر : « إن ابنى لم تهتف به العواتق فى خدورهن » . كما أخرج أبو موسى ، نصراً هذا ، إلى فارس لما استشعر خطر وجوده فى البصرة ، فاستشار عثمان بن أبى العاص ، عمر ، فى شأنه فأمره بإلزامه المسجد^(٣).

ومن قبيل سد الذرائع أيضاً ، تطبيق الصفوة العملى لمبدأ : حظر اشتغال ولاة الأمر بالتجارة . من ذلك ، أنه لما ظهر الثراء على الحارث بن كعب بن وهب - أحد عمال عمر - سألته الفاروق عن مصدر الثراء ، فقال : « خرجت بنفقة معى فتاجرت فيها » . فقال عمر : « إنا والله ما بعثناكم للتجارة » ، وضم ما حصل عليه من ربح من تلك التجارة ، إلى بيت المال . مؤكداً ضرورة عدم الاشتغال بغير مهام المنصب ، ما دام المسلمون قد فرضوا له ما يكفيه من بيت المال^(٤).

ووسع عمر دائرة تطبيق هذا المبدأ لتشمل رد شراء أقرباء الحاكم لشئ من الممتلكات العامة المعروضة للبيع حتى لو كان البيع صحيحاً ولم يشبه استغلال الجاه والمكانة . فلقد أوضح عمر أن الناس قد يتساهلون بطريقة تلقائية فى بيع ما بأيديهم لذوى المكانات الإجتماعية الرفيعة . من ذلك ، تصرفه حين اشترى ابنه عبد الله بعض الغنائم التى كانت معروضة للبيع ، فقال له عمر : « كأنى شاهد الناس حين تباعوا

(١) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٢) السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .

(٣) ابن الجوزى ، مناقب أمير المؤمنين عمر ، مرجع سابق ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٤) جمال صادق الصفوى ، مرجع سابق ، ص ١٢٠ ، ص ١٢١ .

فقالوا» عبدالله بن عمر صاحب رسول الله ، وابن أمير المؤمنين وأحب الناس إليه، فكان أحب إليهم أن يرخصوا عليك بمائة من أن يخلوا عليك بدرهم. وإنى قاسم مسؤول، وأنا معطيك أكثر ما ربح تاجر من قریش، لك ربح الدرهم، درهم. ثم استرد منه ما كان قد اشتراه وباعه لحساب بيت مال المسلمين (١).

وسدا للزريعة أوصت عائشة عبدالله بن الزبير ألا يدفنها مع رسول الله وصاحبه وأن يدفنها بالبقيع، معللة طلبها بأنها لو دفنت في البقيع «فلن تزكى فيه أبداً»، وذلك دفعاً لداء المغالة في قرى الصالحين. وأشارت إلى أن الصحابة لم يبرزوا قبر رسول الله خشية أن يكون ذلك مع مرور الوقت سبيلاً لاقتفاء أثر اليهود والنصارى في اتخاذ قبور أنبيائهم مساجد (٢).

ولذات السبب أيد عمر بن الخطاب، المسور بن مخزومة في منع من بلسانه عجمة من الصلاة بالناس في مكة درهماً لإمكانية أن يأخذ بها الحجيج (٣).

سادساً: تقرير المسؤولية التامة عن الإجراءات التعزيرية: أبلغ الصحابة، عن رسول الله، أن حد السماح في التعزير مقيد شرعاً، بأن لا يزيد على عشرة أسواط، إلا في حد من حدود الله، وما زاد على ذلك فهو موضع مسالة. فظهر المؤمن حمى إلا بحق، وقتل نفس بغير نفس مكافئ لقتل الناس جميعاً، وإحيائها مساو لإحياء الناس جميعاً (٤).

ويحسن قبل توضيح الضوابط التي وضعتها الصفوة، لممارسة ما يزيد على هذا الحد الأدنى من تعزيرات، الإشارة إلى الدلالة الصحيحة لمفهوم «حدود الله» في عرف الصحابة، وذلك لاختلافه عن المعنى الاصطلاحي لذات المفهوم، فيما بعد عهدهم (٥).

والواقع أن الصحابة حرصوا، في الغالب الأعم، على جعل التعازير أدنى من أقل العقوبات المقدرة. وجرى عملهم على أنه إذا أقام السلطان حداً له عقوبة مقدرة من قطع، أو حد قذف، أو حد زنا ليس برجم على رجل أو امرأة حراً أو عبداً، فمات من ذلك ، فإنهم اعتبروا أن من الحق قتله، بمعنى: أنه لا عقل فيه، ولا قود، ولا كفارة، على

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٣٧٠.

(٢) صحيح البخارى على هامش : السندى، مرجع سابق، ج ١ ص ١٤١، ص ٢٣٠.

(٣) انظر: مسند الشافعى بهامش: الشافعى الأم، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٢هـ، ج ٦ ص ٨٣.

(٤) السندى ، مرجع سابق، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٥) فلقد أشار ابن تيمية، إلى أن طائفة من أهل العلم، ترى أن الحديث الوارد في الصحيحين: « لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله». يراد بحدود الله فيه ما حرم لحق الله، فإن الحدود يراد بها الفصل بين الحلال والحرام بتحديد آخر الحلال « تلك حدود الله فلا تعتوها » وأول الحرام « تلك حدود الله فلا تقربوها » وأما تسعيرة العقوبة المقدرة حداً « فهو - بتعبير ابن تيمية - عرف حادث » ومراد الحديث أن : من ضرب لحق نفسه، كضرب الرجل امرأته في النشوز ، فليس له أن يزيد عن عشر جلدات. ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق ، ص ١٢٨.

الإمام الذي يلي ذلك، وكذلك إذا اقتص من جرح يقتص من مثله، وإذا جلد في الخمر دون أن يتجاوز الأربعين جلده. كما جرى العمل على عهد رسول الله . ومعنى ذلك، أن المسؤولية منتفية تماماً عن أولياء الأمر، في إقامة الحدود التي وردت عقوبات مقدرة بشكل قاطع بشأنها في القرآن والسنة.

ولكن الأمر، على عكس ذلك تماماً، بالنسبة للتعازير، وهي العقوبات التي ترك الشارع لولى الأمر تحديدها، حسب الإعتبارات الموقفية، فالإمام مسؤول عنها تماماً. والأدلة على ذلك عديدة.

من ذلك ، أن عمر بن الخطاب، استدعى امرأة، ورأى أن العناء الذي تكبدته لتنفيذ أمره بالمجيء إليه، أدى إلى إجهاضها، فاستشار الأمام علياً في ذلك، فأشار عليه بدفع دية الجنين، ووافقه عمر والصحابه، مقررين المسؤولية عن التعزير، وأمر عمر علياً بتقسيم الدية في قريش.

وجرى العمل على أنه إذا ضرب الإمام دون الحد تعزيراً، فمات المضروب فإن عاقلة الإمام تضمن الدية. وقال الإمام علي : « ما من أحد يموت في حد من الحدود فأجد في نفسه منه شيئاً، إلا الذي يموت في حد الخمر، فإنه شيء أحدثناه [إشارة إلى ملابس الحد الذي كان معمولاً به في عهد الرسول بإجراءات تعزيرية] فمن مات منه فديته، إما في بيت المال، أو على عاقلة الإمام (١).

وفي ظل تقرير الصفوة لمسؤوليتها عن الإجراءات التعزيرية ، لجأت الصفوة إلى تبني مجموعة من الضوابط الكفيلة بحفظ مقاصد الشريعة مع التمييز بين الحدود المقدرة العقوبات، والإجراءات التعزيرية.

من ذلك حرص الصفوة، على اتخاذ إجراءات كفيلة بالتمييز بين أصل حد الخمر وهو الجلد أربعين جلدة، وبين الإجراءات التعزيرية المرتبطة بهذا الحد، فأشار الصحابة إلى أن السنة الفعلية، تثبت أن أمر رسول الله يقتل من يقام عليه حد شرب الخمر ثلاثاً ويعود إليها ، هو من قبيل التهديد، وليس من قبيل تقرير حد له، بدليل أن شخصاً انطبق عليه هذا الشرط، وأقام عليه الرسول حد الجلد في المرة الرابعة، ولم يقتله (٢).

وروى أنس بن مالك، أن رسول الله كان يضرب شارب الخمر بجريدتين أو ثلخين نحو أربعين، وكذلك فعل عمر صدراً من خلافته، وروى السائب بن زيد، أنه كان يؤتى بشارب الخمر في عهد رسول الله، وأبى بكر، وصدر من خلافة عمر، فنضربه بأيدينا ونعالنا» (٣).

(١) الإمام الشافعي، الأم ، تصحيح: محمد زهرى النجار، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٣، ج ١ ص ٧٥١-٧٧.

(٢) أبو بكر الهذلي، الناسخ والمنسوخ من الآثار، مرجع سابق ، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٣) السندي ، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٦٩ وانظر أيضاً : محمد بخيت عتيبة، محاضرات في الفقه الجنائي الإسلامي، القاهرة: دار الشباب للطباعة، ص ٣٤٣.

هذا هو أصل الحد. إلا أنه حدث في عهد عمر أن اندمج الناس في شرب الخمر فجلد عمر أربعين جلدة، ولما لم يرتدعوا، وعتوا وفسقوا، استشار عمر الناس في الخمر، واجتمع رأي الصحابة على إبدال النعال بالسياط، وعلى جعل الجلد ثمانين جلدة^(١).

وحرصا على التمييز بين أصل الحد وبين التعزير، كان عمر وعثمان يميزان في عقوبة الخمر، وكانا يجلدان الرجل الضعيف الذي تكون منه الزلة أربعين جلدة، ويجلدان الرجل القوي المدمن، ثمانين جلدة^(٢) وكان على يضرب مرة أربعين، ومرة ثمانين إذا أمعن المحلود سلفا في الشرب، أو كان الشارب ممن لا يرتدع بالعقوبة. ولما كثر الشرب في عهد عمر زاد الفاروق النفي، وحلق الرأس، في الزجر عنه. كما عزل عمر بعض نوابه لمجرد التمثيل بأبيات من الشعر في الخمر^(٣). كما حرق عمر بن الخطاب، حانوت الخمار بما فيه، وحرق قرية انتشر فيها بيع الخمر^(٤).

وكقاعدة عامة، فإن الصفة بنت سياستها على الإمهال والمعالجة الهادئة، لحالات الانحراف الفردية غير الجسيمة، ولم تتردد عن الإثخان في التعزير في مواجهة المخالفات الفردية الجسيمة، وكذا الانحرافات التي تأخذ شكل ظاهرة عامة تنذر بفتنة، وتهدد بالانتشار.

ومن قبيل الإمهال والتؤدة في معاملة الانحرافات الفردية، عدم حرص أبي بكر، ولا من جاء بعده على التصفية السريعة لكل جيوب الردة. فلقد تحصنت سجاج مدعية النبوة بقومها من بني تغلب، ولم يحاول ولاة الأمر التصدي لها إلى أن نقلها معاوية، عام الجماعة^{٤١ هـ} مع عشيرتها إلى الكوفة، وأسلمت سجاج بعد ذلك، وحسن إسلامها^(٥).

وارتد ستة أشخاص من بكر بن وائل والتحقوا بالمشركون، فقال عمر: « لو أكون قد أخذتهم سلما أحب إلى مما طلعت عليه الشمس ». فسأله بعض الصحابة عن الكيفية التي كان سيتصرف بها فيما لو أمسكهم، فقال: « أعرض عليهم أن يدخلوا في الباب

(١) السدي، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٦٩.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين...، مرجع سابق، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية...، مرجع سابق، ص ١٢٤-١٢٨.

(٤) ابن القيم، الطرق الحكيمة...، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٥) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٧٤-٨٧٥ انظر أيضاً د. محمد سليم العو، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣ ص ١٦١-١٦٦، حيث رأي أنه وإن كان يجوز قتل المرتد، فإن تلك العقوبة تعزيرية، مفوضة إلى السلطة المختصة في الدول الإسلامية، ومن هذا الرأي أيضاً: د. محمد علي محجوب، " الدعائم الأساسية لنظم الحكم في الإسلام، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، يناير، يوليو ١٩٨٤، ص ١٧٩-١٨١.

الذى خرجوا منه، فإن قبلوا ذلك قبلت منهم، وإلا أودعتهم السجن»

ولما قتل أصحاب أبى موسى الأشعرى، رجلا ارتد بعد إسلامه، وعلم عمر بذلك إستاء وقال: « لعله كان يتوب، اللهم إني لم أحضر، ولم أمر ولم أرض إذ بلغنى» وأعطى عمر تعليماته بقبول الإسلام ممن يرتد ويتوب، ولو تكرر ذلك منه (١).

وأوصى عمر بحبس المرتد أياما، وإطعامه واستتابته لعله يتوب، وأفتى الإمام على بوجوب استتابة المرتد شهرا، واستتاب أبو موسى الأشعرى، رجلا كان يهوديا، ثم أسلم، ثم تهود، شهريين (٢).

إلا أن الصحابة تبنا سياسة تقوم على التهديد بالإثخان، بل الإثخان فعلا فى مواجهة الإنحرافات، إذا شكلت ظاهرة عامة، أو كانت انحرافات فردية خطيرة (٣).

كما لم يتردد الصحابة فى الأخذ بالعزم، بالإثخان فى التعزيرات، مع تحملهم المسؤولية، حسب الإعتبارات المرفقيه، وأجمعوا فى عهد الصديق على معاقبة مرتكبى منكر الشنوذ الجنسى، بتحريقهم بالنار، بمشورة على، استرشاداً بما جاء بالقرآن بشأن مصير الأمة التى ارتكبت هذا المنكر، وحرقتهم خالد بالفعل بأمر أبى بكر. كما حرقهم عبدالله بن الزبير فى عهده (٤) وحرق عمر قصر الأمير الذى يحتجب عن الرعية وكان الإمام على، على علم بسنة رسول الله فى ضوابط قتل الكافر. ولكنه لما رأى أمراً عظيما من أتباع عبدالله بن سبأ، بادعائهم إلهيته حرقهم تعزيراً (٥). كما أحرق الإمام على أناسا لم يرتدوا عن الإسلام فحسب، بل أضافوا إلى ذلك نصب وثن وعينوه (٦).

(١) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ١ ص ٤١-٤٢.

(٢) محمد بخيت عتيبة، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

(٣) من ذلك، إعلان عثمان أن الناس قد يردعهم السلطان، أكثر من ردع القرآن لهم. وذلك فى بداية خطبة له حين لم ينتشر الميسر فى بيوت أناس من المسلمين. وهذا قائلا: « ذكر لى أن بيوت أناس من المسلمين فيها الميسر وقد احتفلوها، فمن كانت فى بيته فليخرجها، أو يكسرها، فقد هممت أن أمر بحزم الحطب، ثم أرسل إلى الذين فى بيوتهم الميسر، فأحرقها عليهم». (ابن شبة، مرجع سابق، ج ٣ ص ٩٨٨) وكتب أبو بكر إلى المهاجر بن أبى أمية، أميره على اليمامة بخصوص مخالفة فردية جسيمة، تمثلت فى تقبلى امرأة بسب رسول الله. وجاء فى توجيهات أبى بكر، أن حد الانبياء ليس يشبه الحدود بالنسبة لغيرهم. فمن سبهم، وهو مسلم يعامل معاملة المرتد، وأما إن كان محارباً فيعامل معاملة المحارب الفادر. أما من تقبلى بهجاء المسلمين، فإن كانت ذميمة فيعفى عنها. « فما صفح عنه المسلمون من شركها أعظم. أما إن كانت مسلمة، فتأديب وتعزير دون المثلثة. ثم ختم توجيهاته بقوله: « أقبل الدعاء، وإياك والمثلة فى الناس، فإنها ماثم ومنفرة إلا فى قصاص» السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٤) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية..... مرجع سابق، ص ٢٢، انظر: هود، ٨١-٨٩، الحجر: ٦١، العنكبوت: ٢٨-٣٤، القمر: ٣٤.

(٥) المرجع السابق ص ٢٦-٢٧.

(٦) كما بحث الإمام على، جيشا بقيادة جارية بن قدامة لتأديب أناس ارتدوا فى اليمن. وأمره أن يجمع المرتدين المصريين، وأن يضرب أعناقهم بالسيف ويحرق جثثهم بالنار (المرجع السابق، ص ٨٢) وبنى على بقوم زنادقة يدعون إلهيته =

وقام معن بن زائدة بتزوير خاتم عمر بن الخطاب، وحصل بذلك على أموال من بيت المال. فعززه الفاروق بأن جلده ثلاث مرات متفرقات، في كل مرة مائة جلدة ثم نفاه^(١).

وأمر عمر بتسويد وجه شاهد الزور، وأركبه على دابة مقلوبا، وطاف به في الناس تعزيراً له، لأنه قلب الحديث. ورأى فريق من الصحابة منهم عمر، وعثمان، وعبد الله بن عمر، جواز قتل الداعية إلى البدعة المخالفة للكتاب والسنة، وكذا الساحر والكاهن بوصف أن عملهم إفساد في الأرض.

ودأبت الصفوة على التمييز بين العقوبات المنصوص عليها وبين الإجراءات السياسية التي اتخذتها من منطلق المصلحة العامة، حسب الاعتبارات الواقعية، ومن أهم الأدوات التي حققوا عن طريقها التمايز : مراعاة التنوع في معالجة المشكلة الواحدة للتدليل على أنها ليس لها حكم بعينه. ففي حين اشتري عمر أعراض المسلمين من الحطيئة بثلاثة آلاف درهم^(٢)، فإن ابن عباس حث الناس على التوقف عن إعطاء عيئة بن مرداس، وهو شاعر، كانوا يعطونه خشية لسانه. وجاء الحطيئة إلى ابن عباس وهو أمير على البصرة يطلب عطاء فردّه خائباً ومنع عنه العطاء طيلة زمن على، وقال له مهدداً: « ما مروءة من يعصى الله، ويقول البهتان، ويقطع ما أمر الله به أن يوصل؟ » والله لأعطيك فأعنيك على العصيان. وأقسم بالله إن علمت أنك هجوت أحداً لأقطعن لسانك^(٣). ولما مات على، جاء ذلك الشاعر، إلى الحسن بن على، فطيب خاطره، وأرضاه من اشتداد ابن عباس عليه، ومنحه عطاء^(٤).

وعلى النقيض من صنيعه مع الحطيئة، حظر الفاروق منح أى عطاء لأبى شجرة بن عبد العزيز، وهو شاعر بنى سليم؛ لشعر كتبه زمن الردة، يتعشم فيه أن يروى رحمه من دماء كتيبة خالد، ثم يعمر بعدها. ورغم أنه تاب، وراجع الإسلام بعد ذلك، فإن عمر منع إعطاءه أى شيء من بيت المال^(٥).

ومن الأدوات الأخرى التي استخدمتها الصفوة لهذا الغرض، ما كان يفعله الإمام على من إنقاص الجلد في التعزير عادة خمسة أسواط على الأقل عن أخف الحدود،

= فقالوا له: «أنت هو» قال: « من أنا؟ » قالوا: « أنت الله »، فامر، لما أصروا على قولهم، بضرب أعناقهم، وحرقت جثثهم بالنار. (المرجع السابق، ص ٨٣ - ٨٤). ابن جعفر الطبري، تهذيب الآثار، مسند على بن أبي طالب، خرج أحاديثه: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٨٢، ص ٨١.

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦ وأشار ابن عباس إلى أنواع من التعزير غير الرسمي منها مقاطعة أهل البدع والتوقف عن كل المعاملات التي تجري بين الناس معه (تفسير ابن عباس، مرجع سابق، ج ٣ ص ١١٦) وأوصى عبدالله بن عمر بعدم إلقاء السلام على من شرب الخمر. السندى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٠ وأشار كعب بن مالك، إلى أن للإمام أن يمنع المجرمين، وأهل المعصية، من الكلام معه لتعزيرهم. المرجع السابق، ج ٤ ص ٢٤٨.

(٢) ابن الجوزي، مناقب أمير...، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٣) ابن الأثير، مرجع سابق، ص ٢١-٢٢.

(٤) المرجع السابق، ٢٣.

(٥) ابن حبيب، مرجع سابق، ص ١٧١.

وأهم مما سبق، الأسلوب الذي استخدمه ابن عباس المتمثل في توضيح أصل الحد الشرعى وتمييزه عن الإجراءات التعزيرية. من ذلك ، قوله حين بلغه أن الإمام عليا حرق أناسا ارتدوا عن الإسلام: « لو كنت مكان علي، لم أكن لأحرقهم بالنار، لقول رسول الله: « لا تعذبوا بعذاب الله»، وكنت أقتلهم لقوله عليه السلام « من بدل دينه فاقتلوه»^(١) والواقع أن ابن عباس ، يعلم أن عليا لم يعذب المرتدين بالنار، إذ قتلهم بالسيف،

وتمثل التعزير في مجرد حرق جثثهم، وهو من قبيل الإثخان الذي حدث أنس بن مالك بوقوع نظيره من رسول الله، بحق أناس من العرنين، وبني سليم، وبني بجيلة ارتدوا بعد إسلامهم وسملوا أعين بعض الرعاة المسلمين، وساقوا قطعان غنهم، فلقد سأل الحجاج، أنساً، عن أشد عقوبة عاقب بها رسول الله، فأبلغه أنه قام بقتل المذكورين، ثم بتحريق جثثهم بالنار. ولكنها كانت الحالة الأولى والأخيرة من نوعها^(٢) ودأبت الصفة على تلمس التوجيه الإيجابى للعقوبات، سواء كانت تطبيقاً لحدود أو إجراءات تعزيرية، بمعنى سعيهم إلى تأكيد فعالية العقوبة، وتخفيف التكلفة السياسية لها، إلى أبعد حد ممكن، وأبرزها دائماً على أنها إجراء غايته الإصلاح، ولا تكتنفه بأى حال رغبات انتقامية، أو هوى من جانب القائمين على الأمر.

ومن الإجراءات التى طبقتها الصفة لتحقيق هذه الغاية، القواعد التى التزموا بها فى مجال تطبيق الحدود. فمن بينها ما جاء فى الأثر، عن الإمام علي، أنه كان لا يقيم الحد على السارق حتى يقر مرتين فى مجلسين^(٣). أضف إلى ذلك التقليد الخاص بأن يبدأ الشهود برجم المحدود فى الزنا ثم الإمام، ثم الناس، وإسقاط الحد فيما لو امتنع الشهود، أو بعضهم، عن الإبتداء بالرجم. فلقد فرق الإمام على بين الزنا الذى يثبت بشهادة الشهود ، والزنا الذى يثبت بالإعتراف، أو بظهور الحبل. وجرى العمل فى الحالة الأولى، على إلزام الشهود بالبده فى الرجم، وذلك للإحتيال لدرء الحد، لأن الشاهد قد يتجاسر على أداء الشهادة، ولا يجرى، إذا ما ساوره أدنى شك، على مباشرة الرجم مراعاة لحرمة النفس ، فيرجع عن شهادته. أما فى الحالة الثانية، فإن الإمام يبدأ بالرجم ليثبت للناس أنه لم يقصر فى أخذ الحيطة، وكفالة الحماية للمحدود قبل إصدار الحكم عليه، وليثبت أنه لم يتساهل بعد ثبوت الحد فى إقامته^(٤).

وكان الصحابة، يوصون فى الجلد، بأن يكون السوط والضرب وسطاً، بين اللين

(١) محمد بخيت عتيبة، مرجع سابق، ص ٤٠٢، ٤٠٤.

(٢) أخرجه البخارى، انظر: الهمداني، الإعتبار.....، مرجع سابق، ص ٢١٩-٢٢٢.

(٣) أخرجه الشيخان، انظر: المرجع السابق، ص ٢٩٣.

(٤) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

والشدة، وأن يفرق على أعضاء الجسد، عدا الوجه والفرج، وذلك لتخفيف الآثار المحتملة له على جسد المحدود. كما يؤخر الحد بسبب الحر الشديد، والبرد الشديد، والمرض والحبل، والنفاث^(١).

وفي نفس الإتجاه، يأتى صنيع الصفوة فى عهد عمر بن الخطاب، مع أبى جندل، وجماعة معه، تأولوا آية من القرآن على غير وجهها، وظنوا أن لهم الخيار فى أن يشربوا الخمر، أو يمتنعوا عنها. فلقد استشار عمر الصحابة بشأن تأويلهم هذا، وأجمعوا على بطلانه. وبناء على ذلك، وجه عمر تعليمات صارمة إلى أبى عبيدة بشأن ابن جندل وأصحابه، بأنهم إذا قالوا أن الخمر حلال فيقتلهم، وإن قالوا أنها حرام فليجلدهم ثمانين جلدة». وبالفعل جلدهم أبو عبيدة. ثم راجع أبو جندل موقفه وأدرك خطأ تأويله، فكتب أبو عبيدة إلى عمر بندم أبى جندل، وطلب منه أن يكتب إليه، فكتب عمر رسالة إلى أبى جندل يطيب خاطره، ويساعده على تجاوز الأثر النفسى لزلته. ونص الرسالة « من عمر إلى أبى جندل: إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فكتب، وارفح رأسك، وابرز ولا تقنط»^(٢)..

واقدر طبق عمر هذا التقليد بحزم. من ذلك أنه لما اشتكى إليه رجل من تميم، من أن أبى موسى الأشعرى أقام عليه حد الخمر، مشفوعاً بإجراءات تعزيرية، شملت: حلق رأسه، وتسويد وجهه، ودعوة الناس إلى عدم مجالسته أو مؤاكلته، مما دفعه إلى تحديث نفسه بجل من ثلاثة : اللحاق بالعدو، أو قتل أبى موسى، أو أن يطلب من عمر أن يحوله إلى الشام، أدرك عمر عدم ملائمة العقوبة التعزيرية التى رافقت الحد، مع القدرات النفسية للشاكى. فطيب خاطره، وبعث برسالة إلى أبى موسى بالغة الحدة، جاء فيها: « إن عدت لأسودن وجهك، ولأطوفنك فى الناس، فأمر الناس أن يجالسوه ويواكلوه، فإن تاب فاقبلوا شهادته»^(٣).

(١) نصر بن محمد السمرقندى، خزنة الفقه وعبون المسائل، تحقيق: صلاح الدين الناهى، بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٦٥، ص ٣٦٨، د. المرسى السماحى، مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة: مطبعة مخفان، ١٩٧١، ص ١٢٩، ص ١٣٦.

(٢) نصر بن محمد السمرقندى، مرجع سابق، ص ٣٦٨، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٠١.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٠٢ وكتب عمر رسالة وجهها إلى الأمة، يهيب بهم التزام الإستقامة، وتعزير من يخطئ، وعدم اتخاذ أى عمل من شاته دفع المخطئ الذى تطبق عليه العقوبة إلى اليأس والقنوط. كتب عمر: « عليكم أنلصكم، ومن غير فقيرها عليه، ولا تعيروا أحدا فيفشوا فيكم البلاء» (المرجع السابق، ج ٢ ص ١٠٣) ولم يكن الصحابة يجيزون لأحد أن يشتد محبوا ولا معزرا، ولا أن يعيره بخطيئته، كما وجهوا الأمة إلى أن الغاية من شهود إقامة الحد ليست التشفى ولا الانتقام، وإنما على من يشهد إقامة حد أن يستحضر العبرة، وأن يستغفر للمحدود، علل الفاسى، مرجع سابق، ص ٢٣٦ - ٢٣٧، الكاندملوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤١٢.

كما اختص الصحابة، نوى الرحم المحرم، بعدم وجوب القطع بسرقة مال نوريهم. وجواز الإيجابار على الإنفاق عند اتفاق الدين^(١).

وأجازت الصفوة، للمتظلم من حكم يصدر ضده، من سلطة أدنى، أن يستأنفه أمام سلطة أعلى. وتم بالفعل استئناف حكم أصدره عبدالله بن مسعود بالكوفة، أمام عمر ابن الخطاب^(٢).

وفى تطبيقهم لأحكام حد الحراية، اتبعت الصفوة تفسير ابن عباس لهذا الحد، الذى يجعل العقوبة متفاوتة حسب جسامة المخالفة، مما يعنى التخفيف من المبالغة فى الإنحراف. فلقد اعتبروا أن العفو هو جزاء المحارب، الذى يتوب قبل القدرة عليه، تشجيعاً له على الإنتهاء عن انحرافه، جعلوا جزاء من يقتل، ويأخذ المال، ويخيف الطريق: القتل والصلب، فإن قتل ولم يأخذ المال كان جزاؤه القتل فقط، وإن أخذ المال، ولم يعتد على الأرواح، فتقطع يديه ورجليه من خلاف. أما إن أخاف السبيل، ولم يقتل أحداً، ولم يأخذ مالا فجزاؤه: النفى من الأرض، ويشمل: التشريد أو السجن^(٣).

ووضع عمر قاعدة أخرى، غايتها الحد على عدم التكاتف والتماثل فى جريمة الحراية، ففرق عمر بين من يرتكب موجبات حد الحراية بمفرده، ومن يرتكبها ضمن جماعة ينتصر بعضها ببعض. واعتبر المشاركين فى الحراية كطائفة متناصرة، ومن يرتكبها ضمن طائفة متناصرة سواء فى العقوبة، وقتل ريثة المحاربين الذى ينظر لهم الطريق؛ معللاً ذلك بأن المباشر للجريمة إنما تمكن منها بقوة الردء ومعونته^(٤) واعتبر أعوان الطائفة الممتنعة وأنصارها منها، فيما لهم وعليهم يضمنون، معاً عند القدرة عليهم، ما ألتفوه من نفس ومال، وإن لم يعرف عين القاتل، لأن الطائفة الواحدة الممتنع بعضها ببعض كالشخص الواحد^(٥).

وأخيراً، فإن من ترتيبات التوافق الرامية إلى ايجابية العقوبة، التقليد الذى أرسنه الصفوة بتأجيل إقامة حد السرقة فى الغزو، خشية أن تسول للمحدود نفسه اللحاق بالعدو^(٦).

سابعاً - آليات وضوابط تحقيق النقاء الفكرى:

لجأت الصفوة، إلى مجموعة من الإجراءات الرامية إلى تحقيق النقاء الفكرى من جهة، وإلى تصحيح الإنحرافات الفكرية التى ظهرت فى عهدهم، والتى تمحورت حول

(١) السمرقندى، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

(٢) جمال صادق المرصافى، مرجع سابق، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٦ - ١٥٧، ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٤ - ٩٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٩٧، الهذائى، الناسخ ... مرجع سابق، ص ٢٩٤ - ٢٩٧.

(٦) محمد بخيت عتيبة، مرجع سابق، ص ٤٦.

قضايا من أخطرها: مسألة الخوض في المتشابه من القرآن، والخوض في موضوع القدر، وانتشار القصص، وعدم تحرى القصص الدقة غالباً.

وفى مقدمة الإجراءات العامة، التى سعت الصفوة من خلالها، إلى تحقيق النقاء الفكرى، ذلك التقليد الذى سعى عمر، إلى إرسائه فى خطبة عامة، وجهها للصحابة جاء فيها "لاتختلفوا فإنكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافاً". ولما سمع عمر باختلاف أبى بن كعب وابن مسعود فى صلاة الرجل بالثوب الواحد أو الثوبين، سعد المنبر، وقال معترضاً على ذلك: "رجلان من أصحاب النبى اختلفا، فعن أى فتياكم يصدر المسلمون؟. لا أسمع اثنين منكم اختلفا بعد مقامى هذا، إلا فعلت وفعلت" (١). ومعنى ذلك أن عمر أراد تحقيق وحدة الفكر بين الأمة، وذلك تمشياً مع النهج القرآنى الذى دعا إلى القيام بمهمة الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف بواسطة جماعة مترابطة متماسكة، لها من القوة والاتحاد ما يكفل ألا تغلب من الأفراد، ولاتعذر من الضعف، كى تتمكن من الأخذ على يدي الظالم، وتقوم المعوج (٢).

وفى ضوء هذا الضابط المحورى، تحركت الصفوة لتصحيح كل ما اعترض الحركة فى زمنهم من انحرافات فكرية. فكان كل فرد منهم يسعى إلى التصحيح، فى ظل استراتيجية عامة، منسقة، ملزمة للجميع،

وثمة آليات ست استخدمتها الصفوة بوجه عام لتصحيح المفاهيم، وهى:

١- إرساء القدوة فى البعد عن القول فى كتاب الله بغير علم:

فعلى الرغم من سعة علم ابن عباس فى تفسير القرآن الكريم، فإنه لم يستنكف أن يرد بصراحة على من سألته عن يومين أحدهما مقداره ألف سنة، والآخر مقداره خمسين ألف سنة بأنه لا يدري وقال: "يومان ذكرهما الله، والله أعلم بهما، وأكره أن أقول فى كتاب الله بما لأعلم". (٣)

٢- التركيز على التمييز بين أصل الشرع وبين الإجراءات السياسية التى اتخذتها الصفوة: ومن الأمثلة التوضيحية لذلك، الإجراء السياسى الذى اتخذه عمر بن الخطاب باختيار الأفراد بالحج، وهو إجراء غايته أن يعتمر الناس، فى غير اشهر الحج فيظل بيت الله الحرام مقصوداً على الدوام. وهنا ركز ابن عباس، وابن عمر، على إفهام الناس أن عمر لم يوجب الأفراد بالحج، وأن ذلك ليس له إن أراد. وقال ابن عباس رغبة فى التمييز: "يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول لكم، قال: رسول الله، وتقولون: قال أبو بكر وعمر؟". وكان ابن عمر إذا احتج عليه الناس بعمل أبيه، يقول: أن

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين... مرجع سابق، ص ٢٨٨.

(٢) وقارن مع: د. محمد خلف الله، القرآن والدولة، القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٧٣، ص ٨٤ - ٨٥.

(٣) ابن كثير، تفسير... مرجع سابق، ج ٤ ص ٤٢١.

عمر لم يرد ماتقولون، فإن أكثروا عليه قال: "أرسلُ الله أحق أن تتبعوا، أم عمر" (١).
٣- متابعة مايطرح في الساحة الفكرية من آراء وتصحيحها: من ذلك ماكان يفعله ابن مسعود، من سؤال من يلقي كعب الأحبار، عما سمعه منه، فإن رأى فيه خلاصه (٢)

وقوام هذه الآلية عدم مصادرة حرية الكلمة، وعدم ترك الخطأ يستشري من جراء إطلاق تلك الحرية.

٤ - حظر الأخذ عن كتب اليهود والنصارى، درءاً لتأثير ماشابها من انحرافات على العقلية الإسلامية وهو إجراء تشدد الصحابة في تطبيقه. ومن ذلك ما حدث حين اكتشف المسلمون قبر دانيال، ومعه رقعة فيها ملاحم، إذ أمر الفاروق بدفن تلك الرقعة، وإخفاء ذلك القبر عن الناس (٣).

٥ - تنفيذ المفاهيم الخاطئة: ومن أمثلة ذلك الكيفية التي تصرف بها عمر بن الخطاب، حين كتب إليه عمرو بن العاص، بخصوص التقليد الفرعوني الخاص بإلقاء فتاة في النيل سنوياً، بزعم أنه لا يفيض إلا بذلك، إذ كتب عمر مايعرف في التاريخ، "ببطاقة عمر" لنيل مصر... مكتوب فيها: "إن كنت تجرى من قبل نفسك فتوقف، وإن كان الله يجريك فنسأل الله أن يجريك". وطلب منهم إلقاء هذه البطاقة في النيل. وبذا ألغى التقليد المشار إليه (٤).

وبالمثل، فإن ابن عباس رد زعم البعض، لما مروا بكهف في بلاد الروم به عظام، قائلين إنها عظام أهل الكهف. إذ نفى ذلك قائلاً: "لقد بليت عظامهم منذ ثلثمائة سنة" (٥)

٦ - مراعاة الإعتبارات الموقفية، في التعزيرات الرامية إلى تحقيق النقاء الفكرى: رأى عمر، أن أفضل سبيل لردع الخائضين في متشابه القرآن، ابتغاء الفتنة هو تأديبهم بإجراءات تعزيرية حاسمة. وأوجع عمر رجلاً يدعى: صبيغ، ضرباً، لما بلغه أنه يسأل عن متشابه القرآن، ومنع الناس من الجلوس معه، بل من أى تعامل معه الى أن يتوب. وكان ابن عباس إذا سأل سائل في مسألة من هذا النوع، يدعوهُ إلى عدم الخوض فيها، فإن ألح فيها، فإنه كان يقول له: "ما أحوجك أن يصنع بك كما صنع بصبيغ" (٦) إلا أن الإمام علياً، لجأ إلى تفسير بعض هذه المسائل للسائلين في حالتين: الأولى، حالة

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة.....، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٢٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ ص ٧٩.

(٤) المرجع السابق، ج ٢ ص ٤٦٧.

(٥) المرجع السابق، ج ٢ ص ١٧٨.

(٦) انظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، تحقيق د. عبد الطلى حامد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٩٨٧، ص ٢٥٢-٢٥٩.

ما يكون السؤال بغرض الإسترشاد وليس ابتغاء الفتنة. والثانية: حالة ما يكون اللجوء إلى التأديب أشد ضرراً. فلقد أجاب الإمام على عن نفس السؤال، الذى أثاره صبيغ وذلك لأن رعيته كانت ملتوية عليه (١). كما كان ابن عباس يفسر للخوارج ما يثور فى أذهانهم من الجمع بين قتل الخضر لغلام صغير، وبين نهى النبی عن قتل أولاد الكفار، فضلاً عن أولاد المؤمنين. وحرص فى الإجابة على تقرير قاعدة فقهية، تتعلق بخطأ الخوارج فى تصرفاتهم، بوجه عام. فلفت نظرهم إلى قول الخضر: "وَمَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي" فهو لم يفعله عن اختياره ورأيه، بل بأمر من الله له، مقروناً بإعلامه بمستقبل ذلك الغلام، وأردف ابن عباس ذلك بقوله: "إن تنقيص أموال الناس، وإراقة دمائهم، وتغيير أحوالهم، لا يكون إلا بنص، وبأمر من الله، إعمالاً لمبدأ تحمل الضرر الأدنى، لدفع الضرر الأعلى (٢).

وكما سبق القول، فإن من أخطر القضايا الفكرية التى تطلبت ضوابط، وعملية تصحيح فى عهد الصحابة، قضايا انحراف القصاص، وخطأ تصور البعض لفلسفة القدر، والانحرافات التى دسها ابن سبأ. فكيف واجه الصحابة هذه القضايا؟ وضع الصحابة الآليات السابقة ذكرها، جميعاً، موضع التنفيذ، فى سعيهم لتحقيق النقاء الفكرى، تجاه ظاهرة القصاص.

فلقد التزم الصحابة بقاعدة مفادها: قصر حق القصاص على الأمير أو المأمور. وبلغه أخرى، وكما يبين من فعل عمر بن الخطاب، مع تميم، فإن من كان يلمس فى نفسه أن لديه عطاء علمياً يود تقديمه للعامة، كان يتعين عليه، أولاً، أن يستأذن ولي الأمر، كما أن الأخير كان يسأل عن « مضمون ما يعتزم ذلك الشخص نشره فى العامة ». فلقد سأل عمر، تميم الدارى، بعد أن ألح عليه فى السماح له بأن يعظ بالمسجد، عن مضمون ما سيقوله، ولم يأذن له إلا لما حدد له المهمة بأنها تتمثل فى « قراءة القرآن، وأمر الناس بالخير، ونهيهم عن الشر » كما أن الإذن كان محدداً بوقت معين، والأداء بالمسجد ، سابق مباشرة لصلاة الجمعة، تيسيراً لمراجعة ما قد يقوله (٣).

وأرسل معاوية إلى رجل علم أنه يقص من تلقاء نفسه، فقال له: أمرت بهذا القصص؟ قال: لا. قال: "فما حملك على أن تقص بغير إذن؟ قال: "ننشر علماً علمنيهِ الله." قال معاوية له متوعداً: "لو كنت تقدمت إليك لقطعت طائفة منك"، وذلك إشارة إلى أنه لو عاد لذلك سيلقى عقوبة صارمة (٤).

(١) ابن تيمية، الإكليل فى التشابه والتلويل، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٣، ص ٥٥.

(٢) انظر: تفسير ابن عباس على هامش: الجمل، مرجع سابق، ج ٣ ص ٤٤ رجع الكهف: ٨٢.

(٣) الحافظ الذهبى ، تاريخ الإسلام....، مرجع سابق، ص ٢٧١ - ٢٧٣.

(٤) السيوطى، تحذير الخواص.....، مرجع سابق، ص ٦٠.

وسن الإمام على بن أبي طالب، وابن عباس، تقليداً قوامه تعنيف من يقص بدون إذن الإمام، ثم تعليق منعه أو إجازته، على نتيجة اختبار يجريه له ولى الأمر فى الإحاطة بالقرآن والسنة (١).

كما حذر الإمام على من جنوح القصاص فى خلافته إلى إرضاء العامة بحكاية الغرائب، والخوض فى المتشابه والنقل عن كتب أهل الكتاب (٢)، وقام بعملية متابعة لما يقوله جميع المشتغلين بالقصاص، للتثبت من تحريمهم الصدق، وطردهم جميعاً، باستثناء الحسن البصرى، لمخالفتهم لهذه الضوابط، كما كلف معاوية، رجلاً بمتابعة ما يقوله القصاص (٣).

ولم يقتصر تعزيز الصفوة للقصاص المخالفين لهذه الضوابط على وقف نشاطهم، بل امتد ليشمل تأديبهم، فبعد أن أذن عمر لتميم فى القصاص، مر عليه فحضره بالدرة (٤) كما عنف عمر أحد القصاص، حتى قال: «أنا أحق مراء متكلف» (٥).

وعلى ذات النهج، تحركت الصفوة لمعالجة الانحراف الذى ظهر بخصوص مفهوم القدر. فلقد ظهر فى القرن الأول، رجل سىء الطوية حاول محاربة الإسلام بالدس والوقية، هو: معبد بن عبدالله الجهنى. الذى تتلمذ على يد نصرانى من العراق، يقال له [سوسن] أظهر الإسلام، وعلمه القول بالقدر، وزينه له. فكان أول من قال بقول النصرانى فى القدر فى الملة المحمدية، إلى أن قتله عبدالملك بن مروان عام ٨٠ هـ (٦). بعد أن صار له اتباع يرددون مقولته الذاهبة إلى: أنه لا قدر، فمن شاء هدى نفسه، ومن شاء أضلها، فذلك كله بزعمهم - مردود إلى مشيئة العبد مقتطع من مشيئة الرب» (٧).

(١) المرجع السابق، ص ٦١-٦٢ وسعى العديد من الصحابة، إلى تزييد الناس فى القصاص، وفى حلقته. واعتبروا ذلك بدعة حاولوا وأنها، أكثر من محاولتهم تهذيبها. وأرادوا إحياء خلق الفقه، بدلا من خلق القصاص، وصرحوا بأن القصاص ضيعوا العلم، ولا تكاد الاستفادة من أقوالهم تذكر، ومن ذلك توبيخ عبدالله بن مسعود، لعمر بن زوارة، لما وقف يقص من تلقاء نفسه، وقوله له أمام الناس: «يا عمرو إنك ابتدعت بدعة ضلالة. أر إنك أهدي من محمد وأصحابه؟» فتفرق الناس عنه (المرجع السابق ص ٧٠-٧٢).

(٢) عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب، قرة عين الموحدين، مرجع سابق، ص ١٦٤-١٦٥.

(٣) عبد اللطيف حمزة، الإعلام فى صدر الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧١، ص ٧٧-٧٨.

(٤) السيوطى، تحذير الخواص ١٠٠٠، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٥) ابن شيه، مرجع سابق، ص ١٥ ج ٢.

(٦) الأشرى، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ١١.

(٧) وظهرت، فى المقابل، طائفة مثل موقفها رد فعل لانكار الطائفة الأولى، حيث زعمت أن العبد لا يعمل له ولا قدرة ولا اختيار، وأن حركته كحركة الأشجار عند ميوب الرياح، وأنه مجبور على الطاعة والمعصية، زعموا أن التكليف بالشرع، تكليف من المنفرد بالخلق، والقدرة بالفعال ليس العباد عليها قادرين، ويماقبهم عليها، وهم ليسوا لها فى الحقيقة فاعلين. وذهبوا إلى أن الأفعال متساوية، إلى حد قول أحدهم: «إن كنت عصيت أمر الله فقد أطلعت إرادته، ومطيع الإرادة غير ملوم ولا مذموم» ابن قيم الجوزية، شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحرير: الحسانى حسن عبدالله، القاهرة: دار التراث، د.ت، ص ٨٥.

فكيف تصرفت الصفوة لتصحيح هذا الإنحراف الفكري المزبوح، الذى يتعلق
بأساس التكليف وينظام الثواب والعقاب، فى الشريعة الإسلامية؟
لجأت الصفوة إلى مجموعة من التدابير من أهمها:

أ - بيان المفهوم الصحيح لفلسفة القضاء والقدر: قام الصحابة بتبليغ الأحاديث
النبوية، التى تؤكد بشكل قاطع انحراف أفكار القدرية، والجبرية، على السواء، ويدون
الدخول فى تفاصيل، يكفى القول، بأن الصحابة أثبتوا عبر رواية الحديث النبوى: «
القدر»، وهو ما لخصه ابن مسعود بقوله تعقيباً على تلك الأحاديث، أن ما كتبه الله
شمل كل شئ يكون فى الدنيا، وإن يختلف فى حرف عن أفعال العباد (١). وروى الإمام
على أن الله قدر شقاوة العباد، وسعادتهم، وأرزاقهم، وأجالهم، وأعمالهم، قبل خلقهم.
كما تحدث ابن عباس، وابن مسعود عن التقدير اليومى فى شرحهما لقوله تعالى: «
كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، وقالوا إن المراد بذلك هو تصريح الله لأمر الكون: يخلق،
ويرزق، ويحيى، ويميت، ويعز، ويذل. وبالجمله يفعل ما يشاء (٢)

هذا هو ردهم على القدرية. فماذا عن ردهم على الجبرية؟

قال الإمام على، وإيف من الصحابة، منهم: عائشة، وابن عباس، وابن مسعود،
مستندين إلى أدلة من القرآن والسنة، أن القدر السابق يجرى على يديهم آدم بالأسباب
وقاعدته: ﴿قُلْ مَا مَنَ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧) وَأَمَّا
مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (١٠)﴾ (٣). فالعبد يظال ما قدر
له، بالسبب الذى أقدّر عليه، ومكين منه، وهىء له، فإذا أتى بالسبب، أوصله إلى القدر
الذى سبق له فى أم الكتاب. وكلما زاد اجتهدا فى تحصيل السبب، كان حصول
المقدور أدنى إليه. ولقد فطر الله العباد على الأخذ بالأسباب فى تحصيل المصالح.

وبذا، فإن القدر السابق معين على الأعمال، وياعث عليها، ومقتضى لها، وهو ما
أوضحه بجلاء حديث ابن عباس، الوارد فى صحيح مسلم، والذى يدل على أن القدر
يحتج به، ليس فى نفي المسؤولية عن الذنوب، وإنما فى المصائب التى تقع، مع الأخذ
بالأسباب، وأن غاية الإيمان به هى: عدم فتح باب لوساوس الشيطان، بلوم النفس على
ما هو خارج حدود استطاعتها. وما دام المرء قد بذل الجهد المستطاع مع الاستعانة
بالله، فليرض بالنتيجة أيا كانت، وليعلم أن هذا هو قدر الله الذى ليس بوسع، ولو
وقفت البشرية برمتها معه، أن يغيره. وكذا فإنه لا مجال لقتل النفس حزناً، على ذنب

(١) المرجع السابق، ص ١٢-١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦-١٧، ص ٥٤-٥٨، الرحمن: ٢٩.

(٣) الليل: ٥ - ١٠.

تاب المرء منه توبة نصوحا، وهو الأساس الذى احتج به آدم على موسى، لأن هذا الإحتجاج بالقدر لا يدفع أمراً ولا نهياً ولا يبطل شريعة، بل هو إخبار بالحق المحض، وإقرار بالتوحيد، وبراءة من الحول والقوة، وسبيل إلى زرع الأمل فى النفس، وإبعاد أسباب الجزع والإحباط عنها (١).

وقوام القدر فى منظور الصحابة - إذن - أمران : الإيمان به، فذلك نظام التوحيد، والحرص على الأخذ بالأسباب التى توصل إلى خيره، وتحجز عن شره، وذلك نظام الشرع (٢)

والواقع أن الصحابة، حرصوا على توضيح المفهوم الصحيح لفلسفة القضاء والقدر، فى مواجهة انحراف القدرية والجبرية على السواء، وذلك عبر التصدى لمزاعمهم بالبيان والحجة تارة، وبإجراءات تعزيرية تارة أخرى.

ومن قبيل التصدى للإنحراف فى هذا المجال، بالبيان والحجة، تعريف ابن مسعود [القدر] بأنه : « مصيبة تصيب المرء، فيعلم أنها من الله فيرضى ويسلم، فالأمور أمران: أمر لك فيه حيلة فلا تعجز عنه، وأمر لا حيلة لك فيه فلا تجزع منه » (٣)

وأوضحت الصفة ، أن الإيمان بالقدر، واحد من أهم أسباب القوة المعنوية، التى تدفع الإنسان، إذا فهم مفهوم القدر على وجهه الصحيح، إلى السعى والتسابق فى الخيرات (٤). فالقدر - فى رأى أبى هريرة - يذهب الإيمان به الهم والحزن، والقدر فى مفهوم عائشة، وأنس، وعلى، وابن عباس، وابن عمر، هو: « نظام التوحيد » وكل ميسر لما خلق له، والرزق أشد طلباً للمؤمن من أجله، ولو أنفق المرء مثل أحد ذهباً ما تقبل منه حتى يؤمن بالقدر، فيعلم أن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه (٥)

وأكد الصحابة، أنه ليس أفضل من الوضع الذى يصل إليه الإنسان بعد استقراغ الأخذ بالأسباب، على وجهها الشرعى، مع الإستعانة بالله وهو مفهوم ركز عليه عمر، وعلى، وابن مسعود. يقول الفاروق: « ما أبالى على أى حال أصبحت، على ما أحب أو على ما أكره.. لأننى لا أدري هل الخير فيما أحب، أم فيما أكره ». ويقول على: « من رضى بحسن اختيار الله له، لم يتمن أنه فى غير الحالة التى اختارها الله له. ومن

(١) المرجع السابق، ص ٢٩-٤١، ابن تيمية، الإحتجاج بالقدر، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٢٩٤هـ، ص ٤.

(٢) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل...، مرجع سابق، ص ٥٤-٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٠، ابن تيمية، الإحتجاج بالقدر، مرجع سابق، ص ١٢-١٤.

(٤) مصطفى صبرى، موقف البشر تحت سلطان القدر، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ، ص ٢١٩-٢٢٥.

(٥) المتقى الهندى، مرجع سابق، ج ١ ص ٦٩-٧٣.

رضى بقضاء الله جرى له أجره. ومن لم يرض بقضاء الله جرى عليه، وحبط عمله».

ويقول ابن مسعود: «إن يعرض أحدكم على جمرة حتى تطفأ، خير له من أن يقول لأمر قضاءه الله، «ليت هذا لم يكن» (١) وكان ابن عباس يقرأ قوله تعالى: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ»، ثم يبين المعنى لسامعيه بقوله: «[فمن نفسك، قدرتها عليك]، بغية تأكيد ترافق نظام الشرع والقدر، بمعنى: أن الشرع كله أسباب ومسببات، وأن المقادير بأسباب ومسببات، ولكن هذه الأسباب والمسببات، في نفس الوقت، طوع مشيئة الله وإرادته. ويستلزم التوحيد الأخذ بالأسباب، والإيمان بالقدر، في آن واحد (٢).

ولقد أثار كثيرون، موضوع «القدر» مع كبار الصحابة. من ذلك ما ذكره ابن القيم، من أن رجلاً سأل أبا بن كعب، عن القدر، ثم سأل ابن مسعود، ثم حذيفة بن اليمان، ثم زيد بن ثابت، نفس السؤال فأجابوه بإجابة واحدة، مما يدل على وحدة رأيهم في هذا الصدد، وإجماعهم على كيفية واحدة للرد حالة إثارة أحد لهذا الموضوع، حيث أجابوا جميعاً، رغم توجيه السؤال لكل منهم على حدة، بإجابة واحدة، هي: «إن الله لو عذب أهل السماء، وأهل الأرض، لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم. ولو أنفقت مثل أحد ذهباً ما تقبل الله منك، حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك» (٣).

وخطب عمر في الجابية، وعنده روى يترجم له، فقال: «من يهدي الله فلامضل له، ومن يضل فلا هادي له». فامتقع المترجم، وقال: «إن الله لا يضل أحداً» فقال عمر: «كذبت»، وعززه قائلاً: «يا عدو الله، إن الله خلقك وهو أضلك، ولولا عهد محكم لضربت عنقك». ثم تحدث عمر عن القدر. ويبدو أن حديثه كان مستفيضاً، بدليل قول ابن القيم، أن الناس تفرقوا بعده، وما يختلفون في القدر (٤).

وسأل رجل، الإمام علياً في الطريق إلى صفين: «أخبرني عن سيرنا إلى أهل الشام، بقضاء وقدر؟». فقال علي: «نعم». وأقسم بالله أنه ما قطع وادياً إلا بقضاء وقدر. فقال الرجل: «أحتسب عند الله عنائي». فقال علي: «بل لك أجورك». فقال الرجل: «كيف يا أمير المؤمنين، والقضاء والقدر ساقنا إليها؟». فرد الإمام علي، مبيناً العلاقة بين القدر ونظام الأسباب، بقوله: «ويحك، لعلك ظننته قضاء لازماً وقدراً حاكماً. لو كان ذلك لسقط الوعد، والوعيد، ولبطل الثواب والعقاب، ولا أتت لائمة من الله

(١) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٠٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل، مرجع سابق، ص ١٤١، ص ٢٢٩ - ٢٩٨، النساء: ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٩ - ٢٤٠.

(٤) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل، مرجع سابق، ص ١٨١، المتن الهندي، مرجع سابق، ج ١ ص ٧٥.

لذنب ولا محمدة من الله لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب. ولكن الله أمرنا بالخير تخييراً. ونهانا عن الشر تحذيراً. ولم يعص مغلوباً. ولم يطع مكرهاً» (١).

ب - معالجة الانحرافات في موضوع القدر بالتنفير من عاقبتها:

لجأ الصحابة إلى مجموعة من العقوبات التعزيرية، الرامية إلى معالجة انحراف من لا يكفيه البيان والإرشاد، للرجوع إلى الحق. ومن هذه العقوبات التعزيرية التنفير من الخوض في القدر والإرجاء على السواء.

ج - التوصية بمقاطعة الخائضين في القدر:

وأوصى الصحابة بالنسبة لمن لا يردعه التنفير، بعد الإرشاد والتوجيه ، ويواصل الخوض في القدر، أن يقاطعه المسلمون. فلقد قال علي: « لا تجالسوا أهل القدر، ولا تفاتحوهم» (٢). وكان لابن عمر، صديق بالشام يكاثبه، فبلغه أنه تكلم في شيء من القدر، فكتب إليه أن يكف عن الكتابة إليه. وعلم ابن عباس أن أناساً يتكلمون في القدر، فأنكر عليهم، وقال: « أولئك شرار الأمة، فلا تعودوا مرضاهم، ولا تصلوا على موتاهم، وإن رأيت أحداً منهم، فقأت عينه» (٣).

وتبرأ من تأخرت وفاته من الصحابة من أمثال : عبدالله بن عمر، وجابر بن عبدالله وأبو هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبدالله بن أبي أوفى وعقبة بن عامر، من إثارة السبئية موضوع القدر في أوساط العامة، وأوصوا التابعين ألا يسلموا على القدرية، ولا يصلوا على موتاهم، ولا يعودوا مرضاهم (٤) وحدث ابن عمر بأن من المشروع تعنيف القدريين وتوبيخهم مستنداً إلي أن الصديق جاءه رجل يسأله " أ رأيت الزنا بقدر؟ فقال له " نعم" فقال الرجل " قدره الله ثم يعذبني به " قال أبو بكر : " نعم، ولو كان عندي إنسان لأمرته أن يجأ أنفك " (٥).

وأخيراً، فإن الصغوة تعرضت للأفكار التي روج لها عبدالله بن سبأ، ذلك اليهودي الذي أظهر الإسلام بغية ضربه من الداخل ، بزعمه أن الرسول أوصى على بالإمامة،

(١) الإمام أحمد ، مرجع سابق، ج ١ ص ٧٦-٨٠. من ذلك قول ابن عباس: « القدرى أوله مجوسى، وآخره زنديقى» وقول معاذة إنه لا سهم في الإسلام للقدرية الذين يزعمون أن الله لم يقدر الشر ولا للمرجئة الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل». وحذر عمر من أن، « الخوض في القدر شعبة من النصرانية». وقال ابن عمر: « أول ما يكفء الإسلام، كما يكفء الإناء، قول الناس في القدر» المرجع السابق، ج ١، ص ٨١ - ٨٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٣) ابن كثير، تفسير،...، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٦٩.

(٤) عبد القاهرة البغدادي، الفرق بين الفرق ، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٢، ص ١٥.

(٥) المتقى الهندي، مرجع سابق، ص ٧٤.

وأن عليا هو خاتم الأوصياء، كما أن محمدا هو خاتم النبيين، وزعمه أن رسول الله، والإمام عليا، سيعودان في آخر الزمان، كما سيعود عيسى، ونفيه أن يكون الإمام علي قد مات، وزعمه أنه لا يزال حيا، وأنه في السحاب، وسينزل إلى الأرض فيملأها عدلا وترويجه بين من انطلت عليهم أكاذيبه هذه، أن عثمان قد اغتصب الإمامة بدون وجه حق، من علي، وأن من الصواب زعزعة مكانته بإظهار الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، باختلاق أكاذيب، ونسبتها إلى عماله، يروج لها أتباعه في مصر والعراق.

وتعرض الصحابة لهذه الأفكار الهدامة بالنفي القاطع والتفنيد، كما قاموا، على ما سلف بيانه من قبل، بالتحقيق فيما أثاره السيئ من اتهامات لعمال عثمان ومآخذ على سياسته، واتخذوا من الحجة والبرهان أداة أساسية للمواجهة^(١).

وفي نفس الوقت فإن عثمان قام بنفى عبد الله بن سبأ إلى مصر. ثم نفاه الإمام علي إلى المدائن، وحرَّقَ بعض أتباعه، الذين غالوا في التظاهر بحبه، إلى حد الزعم بألوهيته، ويأن الله حل فيه^(٢).

هذه هي باختصار الملامح الأساسية للدور السياسي للصفوة في تحديد الموارد الكامنة للإختلاف بين أبناء الأمة، والآليات والضوابط التي وضعوها لحفظ القرآن والسنة نصا وفقها من أية زياده أو نقص أو تحريف، والربط بين التوحيد، وإقامة العدالة، والتركيز على الوازع الذاتي في درء الإنحرافات الكامنة، وكذا مجموعة التدابير السياسية التي لجأ إليها الصحابة لحسم الإنحرافات التي وقعت بالفعل، وفي مقدمتها: اعتبار الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة، وتعزيز ولاية الحسبة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتسوية العقوبات الدنيوية، ومراعاة أيسر السبل للتصحيح التي تجمع بين الإلتزام والتوفيق، وتقرير المسؤولية الكاملة لأولياء الأمر عن الإجراءات التعزيزية، ومراعاة اعتبارات النقاء الفكري في مواجهة الإنحرافات الفكرية. وهذا كله في حالة الإنحرافات الداخلة تحت القدرة، سواء كانت فردية، أو جماعية، بمعنى: عدم تشكيل المنحرفين تنظيما يستند إلى قوة عسكرية في الدفاع عن انحرافه يصعب مواجهتها بدون قوة مماثلة. فماذا عن دور الصفوة، في رسم معالم التكافل السياسي، إزاء حالات الإنحراف المتمتعة بالقوة؟ هذا هو موضوع الباب القادم الذي يتناول الدور السياسي للصفوة، في صدر الإسلام، في مجالي الإقتتال والقتال.

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين.....، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢.

(٢) انظر: عبد القاهرة البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص ٨٥، محمد بن عبد الوهاب، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٢٢.

الباب الثانى

الدور السياسى لصفوة صدر الإسلام فى زمن الحرب

الباب الثاني

الدور السياسى لصفوة صدر الإسلام فى زمن الحرب

تم فى الباب الأول تحليل الدور السياسى للصفوة فى صدر الإسلام، فى مجال إقامة السلطة، وتحقيق التكافل بين الراعى والرعية، وبين الدولة والمجتمع، والإجراءات الوقائية الرامية إلى تحاشى حدوث انحرافات ذات طابع جمعى، والتصدى لما وقع من انحرافات لم تصل إلى حد تشكيل جماعة ذات فكر مناهض للنصوص الشرعية، وتدافع عنه بالقوة المسلحة، إلا أنه يظل هناك مجالاً لإنحرافات جماعية تتحصن بقدرة عسكرية، كما حدث من جانب المتمردين والخوارج ومنتطلى التشيع، لا يتسنى مجابهتها إلا بإجراءات شاملة من جانب السلطة الشرعية، تجمع بين التدابير السياسية والرد على القوة بمثلاً.

وقد يكون الطرف المنحرف من مواطنى دار الإسلام، أو يكون خارج دار الإسلام وقد يكون مسلماً أو غير مسلم، فما هى التدابير السياسية التى صاغت الصفوة الإسلامية الأولى حالة ما يكون طرفاً العلاقة: الذى يتصدى للانحراف، والذى يدافع عنه بالقوة، مسلمين؟ وحالة ما يكون الطرف الثانى ذمياً من مواطنى دار الإسلام؟ وما هى التدابير السياسية التى أرسنها الصفوة فى مجال العلاقات الخارجية، حالة ما تصر أم خارج دار الإسلام على العدوان على من يسلم من أبنائها، أو على دار الإسلام، أو أم خارج دار الإسلام بالقوة وتسعى إلى فتنة المسلمين فى دينهم؟

وأين موقع التدابير السياسية التى تبنتها الصفوة الإسلامية الأولى فى المجالات التى يعنى هذا الباب بتحليلها، من الدور السياسى المعيارى فى هذه المجالات؟

وبصيغة أخرى: ما هى الأساليب والضوابط الواردة فى القرآن والسنة لترتيب العلاقة بين المسلمين فى ظل الإقتتال، وعلاقة الجهاد بين المسلمين وغيرهم؟

هذه هى علامات الإستفهام الرئيسة، التى يسعى هذا الباب للإجابة عنها، بغية توضيح ملامح الصيغة التى طبقتها الصفوة فى صدر الإسلام لتحقيق التكافل، بمعنى التوافق فى صفوف الأمة، وفيما بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى، مع الالتزام بالشريعة الإسلامية، فى ظل إمكانية التصدى المسلح لإنحرافات تتحصن بالقوة، ولا يتسنى إخضاعها إلا بإجراءات شاملة تزواج بين اللجوء إلى القوة المسلحة، وبين السعى لتكبد أدنى تكلفة سياسية ممكنة.

الفصل الأول

صيغة معالجة الانحرافات المسلحة في دار الإسلام

شهد صدر الإسلام، ظهور تنظيمات تدافع عن أفكارها المناهضة لما عليه جماعة المسلمين، باللجوء إلى القوة المسلحة. ولم تكف تلك التنظيمات بذلك، بل تجاوزته إلى حد اللجوء إلى القوة في الإعتداء على أنفس، وأموال، وأعراض، من لا يتبعهم في فكرهم، ويتبرأ مما عداه، وبمعنى آخر، ظهرت معارضة مسلحة منحرفة، لا تقبل المعارضة السلمية لأفكارها.

ولقد تعرض الدور السياسي للصفوة الإسلامية الأولى، في مجال التصدي لهذه الظاهرة لتأويلات متباينة، ولعملية تشويه وطمس لكثير من جوانبه.

فثمة من رأى أن الخوارج كانوا كلهم خير. وهم - في زعم هؤلاء - " حزب ديمقراطي ثوري يسعى إلى رفع الظلم" (١).

وزعم البعض أن الردة كانت عصيانا غايتها الحصول على الحرية الإقليمية، والتخلص من العبء الإقتصادي الذي أرادت قریش فرضه على الأقاليم الإسلامية (٢)

فهل الأحداث التي وقعت في صدر الإسلام، وصورت علي أنها فتن، وكأنها نموذج للصراعات والمكائد السياسية التي يشهدها عالم اليوم، قد قدمت على حقيقتها؟ أم أن ثمة مبادئ سياسية هامة يراد طمسها، ومنع الاستفادة منها في تصوير تلك الأحداث؟ وما هي حقيقة الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة: أهى أمور صورت علي غير حقيقتها، يكذبها ما شهدته أرض الواقع من إنجازات؟ (٣) وهل ثمة وجه من الصحة لمقولة أن الإسلام زاد العصبية الجاهلية قوة، وأن الصراع بين علي ومعاوية قام على أساس تلك العصبية؟ (٤) أم أن الأمر - كما يقول الهاشمية من المعتزلة - أن تلك الحروب لم تقع علي الإطلاق؟ (٥) وهل الأولى اتباع من يرون وقوع تلك الحروب لتواتر

(١) انظر نموذجا لهذا الرأي: برهان الدين دلو، مرجع سابق، ص ٣٦٥

(٢) انظر في تفصيلات هذا الرأي: د. علي حبيبي، خلافة الراشدين، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٦، ص ١٧٩ - ١٨٨، ص ٢٠١ - ٢٠٨

(٣) من هذا الرأي: محمد بن صامل السلمي، مرجع سابق، ص ١٠١ - ١٠٣، يرفض د. رشدي فكار وصف تلك الأحداث بالفتنة الكبرى ويرى أنها المواجهة الكبرى للصحابة بدليل ما انتهت إليه من محافظة علي ثمار الفتح الإسلامي وزيادة قوة زخمه، وهي لم تكن حربا بين فريقين من الصحابة بل حروب طرفها الأول: الصحابة كلهم والثاني: الخارجون على الشرعية الإسلامية. د. رشدي فكار، تأملات إسلامية في قضايا الإنسان والمجتمع، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧، ص ٤٣.

(٤) انظر: محمد ياسين مظهر، مرجع سابق، ص ١٠١ - ١٠٣.

(٥) انظر: السياكوني وحسن جليبي، مرجع سابق، ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

أخبارها مع السكوت عن الكلام فيها بتخطئة أو تصويب، بدعوى أن ذلك اشتغال بما لا يفيد، أم يجب السعى إلى تجلية حقيقتها، وتلمس العبرة منها في تحديد السلوكيات السياسية التي انتهجتها الصفوة، في تسوية الخلافات المسلحة بين 'سلمين'؟ هذه هي التساؤلات التي سيسعى هذا الفصل إلى الإجابة عنها عبر تحليل أبعاد الدور السياسي للصفوة في مواجهة ظاهرتي الردة، والاقتتال الذي نشب في أواخر عهد عثمان وتواصل في الجمل وصفين والحرّة وحروب الخوارج.

المبحث الأول

صيغة التوافق السياسي في معالجة الردة

ما هي الآليات، والضوابط، التي ارتكزت عليها الصيغة التي تبنتها الصفوة الإسلامية الأولى، في معالجة ظاهرة الردة؟ سؤال لا يمكن الإجابة عليه دون التعرف، أولاً على كنه ظاهرة الردة التي وقعت إثر وفاة النبي، وتحديد ما إذا كان من ارتدوا أنشدوا يشكلون نوعاً واحداً من حيث التكيف الشرعي لانحرافهم، أم أنهم أنواع مختلفة؟ وإذا كانوا أنواعاً مختلفة، فإنه يلزم تحديد الصيغة التي أرسنها الصفوة في التعامل مع كل نوعية منها على حدة.

لا بد إذاً من تحديد الأبعاد الأساسية لظاهرة الردة، أولاً، ثم تناول أهم التدابير السياسية التي طبقتها الصفوة في معالجة تلك الظاهرة، وكيف سعوا إلى تحقيق التكافل الرامى إلى التوافق السياسي في صفوف الأمة، والقضاء على ذلك الانحراف المؤذن بالفرقة، وذلك في مراحل صنع القرارات، ومرحلة ما بعد تنفيذها، بمعنى: الوسائل التي لجأت إليها الصفوة لإزالة الآثار المترتبة على تلك الظاهرة، وعلي استخدام القوة في مواجهتها، والحيلولة دون تكرارها، وتحديد معادلة الجمع بين السياسة، واللجوء إلى القوة.

المطلب الأول

الأبعاد الأساسية لظاهرة الردة

لم تكن حركة الردة التي ظهرت بعض بوادرها في أواخر حياة النبي من جانب الأسود العنسي، ومسيلمة، وطلحة الأسدي، ثم ازدادت تفاقمًا إثر وفاة الرسول، انحرافاً من نوع واحد كما يحلو للبعض ترويجه. والحق أن الردة اتخذت أشكالاً ثلاثة يختلف التكيف الشرعي لكل منها عن الآخر.

أولاً: أنواع المرتدين الثلاثة:

١- ثمة أقوام نبذوا الملة الإسلامية جملة وتفصيلاً، وعدلوا عنها إلى الكفر الصريح وطردوا عمال الرسول، وشكلوا طائفة ممتنعة بدار خاصة بهم، ذات قوة عسكرية، للدفاع عن ردتهم (١).

٢- وجحد فريق آخر من المسلمين فريضة الزكاة، مفرقين بينها وبين الصلاة، وزاعمين أنها فريضة تسقط ب وفاة رسول الله، (٢).

ومشكلة الفريق الأخير، هي: جحد ركن إسلامي عرف من الدين بالضرورة هو الزكاة، بتأويل فاسد، مع البقاء في دائرة الإسلام، والالتزام بكافة تكاليفه الأخرى.

٣- وثمة فريق ثالث، رأى عدم وجوب طاعة أحد بعد رسول الله ولم ينكروا استمرارية فريضة الزكاة بعد وفاة الرسول، وإنما أنكروا وجوب دفعها إلى خليفة المسلمين (٣).

وثمة صنف من هؤلاء عرض الطاعة للخليفة، مقابل عدم إلزامهم بدفع الزكاة إليه، ويمثلهم قرة بن هبيرة، الذي قال لعمر بن العاص لدى قدومه من اليمن لما علم نبأ وفاة رسول الله: "إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالإتاوة، فإن أعفيتموها من أخذ أموالها تسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم لا يجتمعوا عليكم" (٤). فسمى الزكاة، إتاوة، وربط

(١) البلاذري، مرجع سابق ص ٨٦ - ٨٨، وينخل في هذه الشريحة: الأسود، ومسيلمة، وطلحة، وأتباعهم ومن كان مستند ردتهم مقولة "لو كان محمد نبيا ما مات"

(٢) التوبة: ١٠٣، أبو الحسن الندوي، المرتضى، سيرة علي بن أبي طالب، لکهنو: المطبعة الندوية، ١٩٨٩، ص ٢١ ومن هذا القبيل: قبائل عيس وذيبيان والتي تذرعت بدعوى مفادها أن القرآن نص - بزعمهم - على أن أخذ الزكاة خاص برسول الله في مقابل صلته أي دعائه لدافعها مما يجب له السكن ورضا الله عنه، وقالوا متولين قول الله تعالى: خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم، لن نعطي الزكاة لغير رسول الله على سبيل التخصص، د. محمد عقه، التطبيقات التاريخية والمعاصرة لتنظيم الزكاة ضمن: أبحاث مؤتمر الزكاة الأول، الكويت، بيت الزكاة، ١٤٠٤ هـ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) ومن هذا القبيل عديد من القيادات القبلية المحلية، من بينهم بعض من كان الرسول قد استعملهم على الصدقة كمالك بن نويرة والأقرع بن حابس، وقيس بن عاصم المنقري، والذين حبسوا صدقات أقوامهم، كما استولى خارجة بن حصن على ما جمعه نوفل بن معاوية عامل رسول الله على صدقة فزارة، وردّه إلى أبي بكر، وليس معه غير سوطه، ووذع أموال الصدقة على أتباعه. كما طردت بنو سليم عرباض بن سارية عامل أبي بكر على الصدقة وردوا على أنفسهم أموال الصدقات التي جمعها ولم يستجب الأشعث بن قيس لبيعة أبي بكر، ورفض الطاعة له بوجه عام ووصل إلى حد قوله أما يرضى زياد بن ليلى عامل أبي بكر أن أجيره؟ وأما حارث بن سراقه فرد الصدقة التي جمعها زياد إلى دافعها. وأخذ آخرون بحل أكثر حذراً فترصصوا ولم يمنعوا دفع الزكاة إلى أبي بكر، ولم يدفعوها في نفس الوقت، ولم يردوها في أقوامهم انتظاراً لما تسفر عنه المواجهة بين الحكومة الإسلامية ومناصي الزكاة. وهذا ما فعله بنو كلاب ومن هذا الصنف من أنكروا مبدأ وجوب الطاعة للخليفة ليس في الزكاة وحدها بل في الأمر كله ومنهم: عيينة بن حصن والأقرع بن حابس. ويعبر عن موقف هذا الفريق الأقرع بن حابس بقوله لعمر بن العاص: "ما مات محمد وتساوت رؤوسنا"

(٤) ابن حبش: مرجع سابق، ص ٢٩ - ٣٤، رفيق العظيم مرجع سابق، ص ٣٦ - ٣٧.

الطاعة باعفاء الحكومة، العرب من أدائها إليها. كما جاء عدد من قادة هذا الفريق إلى أبي بكر، وطلبوا منه إعفائهم من دفع الزكاة إليه فحسب (١).

ثانياً: تكييف الصفوة لنوعيات الردة:

تأسيساً على هذا الاختلاف النوعي، في صفوف من شملهم مفهوم " المرتدين " في صدر الإسلام، فقد كيف الصحابة بزعامة أبي بكر بعد التشاور، والنظر في دلالات النصوص الشرعية، وضع الجاحدين للدين كله، ولركن الزكاة وحده، على أنهم يمثلون فريقاً وحداً يعامل معاملة أهل دار الحرب، مع استثناء واحد هو عدم قبول أى شئ منهم غير الرجوع إلى الإسلام أو الطرد من أراضيتهم ما داموا يشكلون جماعة تتحصن بدار محددة، وتمتنع بالقوة المسلحة في مواجهة الحكومة الإسلامية، فضلاً عن كونهم يعيشون في داخل جزيرة العرب، حيث من المحظور شرعاً، وجود أتباع دين غير الإسلام.

أما بالنسبة لما نعى دفع الزكاة إلى الإمام مع الإقرار بأنها فريضة قائمة، فعاملتهم الصفوة معاملة أهل البغى (٢)، والتي سنحدد معالمها الرئيسية في ثنايا هذا المبحث فيما بعد.

أما من كانوا في دار الإسلام منفردين، وكذا الجماعات الممتنعة التي رأت فض اجتماعها، والتفرق مع البقاء على ردتها أياً كان نوع الردة، فلم تر الصفوة داعياً لقتالهم لدخولهم تحت القدرة، وإمكانية أخذهم بالتوبة، وإلزام مانع الزكاة بدفعها، وقتل المصر على جهد الدين كله أو بعضه (٣).

واعتبر الصحابة أن التمسك بالردة مع العسكرة والتمانع يستوجب القتال، أما التمسك بالردة مع التفرق، فيستوجب عدم القتال، وتوسيع دائرة الإمهال، ومحاولة الإقناع قبل إقامة حد الردة (٤).

(١) انظر: الجمل، مرجع سابق، ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٦

(٢) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ١٦ ص ٢١٧، عبد الرحمن بن عبد الله الشيرازي، المنهج السلوك في سياسة الملوك، القاهرة: مطبعة الظاهر، ١٣٢٦هـ، ص ٦٤٢ - ٦٥٥،

(٣) الشيرازي، المرجع السابق، ص ٦٥١.

(٤) ويلزم التنبيه إلى أن العرب لم يجمعوا على الردة، فإن قبائل أسلم وغفار ومزينة وجهينة لم يمنعوا الزكاة، وأعطوا الصدقات لكعب بن مالك الأنصاري عامل رسول الله، وتركوا له أمر صرفها، وبعثوا إلى أبي بكر بما زاد عن حاجة المحليات، وكذا لم تمنع قبيلة بني كعب بن عمرو الصدقة وأعطوها لبسر بن سفيان فقدم بها إلى أبي بكر، وقدم مسعود بن ربيعة بصدقة قبيلة أشجع، وأمر عدى بن حاتم والزبير بن بدر، على إرسال صدقة قوميها إلى أبي بكر. انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٦ ص ١٥١، أبو إبراهيم إسماعيل المزني، مختصر المزني على هامش: الشافعي، كتاب الأم، مرجع سابق، ج ٥ ص ٥٧، وأبو عبد الله بن أبي الفيض، مرجع سابق، ص ١٥٤ ابن حبيش، مرجع سابق، ص ٣٤.

المطلب الثاني

التدابير السياسية لمعالجة ظاهرة الردة

سعت الصفوة إلى التوافق السياسى الملتزم بالشرعية والإصلاح، بغية تضيق نطاق الحاجة إلى الحسم العسكرى، وتضييق أثار اللجوء للقوة فى الحالات التى لا يكون ثمة مناص فيها من اللجوء إليها، وتبنت الصفوة فى سبيل تحقيق هذا الهدف المحورى ، الحاكم لحركتها فى معالجة ظاهرة الردة، مجموعة من الآليات والضوابط السياسية فى مرحلة اتخاذ القرار السياسى الخاص بمواجهة الردة، وفى مرحلة تنفيذ ذلك القرار، وفى مرحلة ما بعد التنفيذ. وفيما يلى إشارة إلى بعض تفاصيل هذا الإجمال.

أولاً: مرحلة صنع القرار السياسى:

من أبرز ملامح صيغة التوافق التى تبنتها الصفوة فى مرحلة اتخاذ القرار المتعلق بمواجهة الردة:

١- توضيح مجال الشورى وضوابطها عند وجود النص: علي الرغم من إدراك أبى بكر وجود نصوص قرآنية حاسمة فى القضية المثارة لا مناص فى نهاية المطاف من إخضاع الحركة السياسية لها (١) ، فإنه لم يشأ التصرف فى ضوء ذلك باتخاذ قرار دون مشورة، وأثر أعمال قاعدة الشورى، وتقليب الأمر على كافة وجوهه، وتنبية الأتباع إلى النصوص الشرعية الحاكمة للموقف بعد ذلك بغية التحرك عبر الإقناع بالضرورة العملية والشرعية، معا صوب التضافر والتعاون فى اتخاذ قرار، يراعى أنسب السبل لتنفيذ مقتضيات وأحكام تلك النصوص، ويحقق أعلى درجة من التعبئة المعنوية فى أوساط الأمة (٢) .

٢- وفى نفس الوقت، فإن الصديق حرص علي توضيح أن سعيه إلى قرار جماعى بمحاربة المرتدين، ما لم يرجعوا إلى الحق بالحسنى، لا ينفى قناعته بأنه من المتعين عليه أن يفعل ذلك ولو اضطره الأمر أن يحاربهم بمفرده، لو تخلى الجميع عنه، وأوضح الصديق بذلك أن اجراء الشورى عند وجود النص، إنما هو لتوسيع قاعدة الإقناع والإبانة ولكن القرار فى النهاية لا تحسمه مساندة الأقلية أو الأكثرية، فالعبرة بحكم النص . ولكن الصديق كان على قناعة أيضا بأن المناقشة المستقيمة للموقف، لا بد أن تفضى إلى تبني الأمة لقرار شرعى صحيح (٣)

(١) أبو الفيض، مرجع سابق ص ١٥٤

(٢) د. زكريا الخطيب، نظام الشورى فى الإسلام، القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٨٥ من ١٧٥.

(٣) قال أبو بكر للصحابية مرسيا لهذه المفاهيم: « علمتم أنه كان من عهد رسول الله إليكم المشورة فيما لم يعض فيه =

ومن الواضح، أن الصديق يشير بذلك ليس إلى عدم وجود نص بخصوص كيفية التصدي للردة، وإنما إلى عدم وجود نص بخصوص أساليب وكيفية تطبيق الحكم الشرعى فى المرتدين، كأمور تخضع لظروف الموقف، كما سيتضح فيما بعد.

٣- ولم يتوقف أحد من الصحابة فى مرحلة اتخاذ القرار فى وجوب قتال بنى حنيفة لكفرهم بعد إسلامهم واتباعهم مسيلمة الكذاب مدعى النبوة، وكذا قبيلة أسد قوم طليحة الأسدى الذى ادعى النبوة أيضا (١) أما مانعو الزكاة فوقع لبعض الصحابة شبهة، بخصوص شرعية حربهم فى أول الأمر، بيد أن الحقيقة التى يجب ألا تغيب عن البال أن أحدا من الصحابة لم يقل بإقرارهم على ذلك، وإنما كانوا يناقشون مبدأ جواز قتالهم فى ظل الظروف السائدة (٢).

ويؤكد ذلك أيضا حقيقة أن قرار اللجوء إلى القوة لرد المرتدين إن لم يعودوا إلى حظيرة الإسلام بالدعوة والموعظة الحسنة كان أمرا بدهياً حتى قبل طرح أبى بكر المسألة للشورى (٣).

وأخيراً فإن الصديق كشف للصحابة عن التكييف الشرعى لوضع مانعى الزكاة وأن من حق [لا إله إلا الله] التى يعصم بها الدم إبقاء الزكاة وأن لا تهاون فى جعل أمر الزكاة إلى ولى الأمر. وقال " والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة " وذلك تأكيداً لشرعية حرب من ينكر فريضة الزكاة، وأضاف مؤكداً شرعية حرب من يقر بترك الفريضة، ولا يسلم بحق ولى الأمر فى تولي شأنها " والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم على منعه " وظهر للصحابة بمباحثة أبى بكر أن فهمه فى هذا الصدد هو الصواب وأنه لا تجوز المهادنة مع المرتدين فرجعوا إلى رأيه، وأقروا بمشروعية محاربة الردة بشتى أشكالها بل قدموا محاربة مانعى الزكاة (٤).

= أمر من نبيكم، ولم ينزل به عليكم كتاب وقد أشرتم وسأشير عليكم برأى فانظروا أرشد ذلك فأتيمروه فإن الله لن يجمعكم على ضلالة" ابن حبيب، مرجع سابق، ص ٢٢، الديار بكرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠١.

(١) ابن تيمية، منهاج السنة،، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢١،
(٢) ربما يؤكد ذلك أنه يظهر من كلام عمر، وهو الذى أثار هذه النقطة فى البداية أنه كان يرى قتالهم لو كان فى حدود الإستطاعة. ويقتصر حلولاً فى ضوء المعلومات السائدة للموقف حيث يقول بوضوح: "لو أن طائفة من العرب ارتدت قلنا: قاتل بمن معك ممن ثبت على الإسلام من ارتد ولكن العرب أصفقت على الارتداد، فافرق بهم وتألفهم" وأشار على الصديق أن يترك لهم صلقة سنة. ابن حبيب، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٣) ولقد أقسم عمر بن العاص لقرة بن هبيرة، لما هارجه بأنه سيمتنع عن دفع الزكاة لبيت المال ولهدد بأن الحرب لن تطبع فيما لم يطالبها بالخليفة بذلك، بل أنه سيطأ بالخيل، وكان ذلك قبل أن يثير الموضوع أصلاً مع أبى بكر. كما أشار الصحابى عبد الرحمن بن الربيع الظفرى إلى واقعة إعطاء الرسول تعليمات بضرب عنق رجل من أشجع إن أصر على منع الزكاة، المرجع السابق، ص ١٨. بجانب الأدلة الصريحة على إسناد أمر الزكاة تحصيلها وصرفها، لولى الأمر العام المتضمنة فى جعل الشارع فئة "الْمَأْمُولِينَ عَلَيْهَا" من بين مصارفها (د. محمد عقه، مرجع سابق، ص ١٨٢، راجع: التوبة: ٦٠).

(٤) انظر: السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٧٠ - ٧١

هذا عن أبرز ملامح التدابير السياسية التي لجأت إليها الصفوة في مرحلة صنع القرار السياسي الخاص بمعالجة ظاهرة الردة. ومن الواضح أن القرار اختص بتوضيح أقصى حدود السماح السياسي في مواجهة تلك الظاهرة بمعنى أن الصحابة لم يقرروا اللجوء إلى القوة كحل وحيد، وإنما كملأ أخير. فماذا عن أهم التدابير السياسية لتنفيذ هذا القرار؟

ثانياً: التدابير السياسية لتنفيذ القرار السياسي:

إلتزمت الصفوة بمجموعة من التدابير السياسية الرامية إلى الإقناع بالتراجع السلمي وإلى تضيق نطاق الحاجة إلى القتال إلى أقصى حد ممكن بحيث يظل استخدام القوة المسلحة هو الوضع الإستثنائي في معالجة ظاهرة الردة مع وضع ضوابط للقتال حالة تحتم اللجوء إليه تخفف من آثاره البعدية على التوافق وتفتح السبيل بسرعة إلى التآلف بين المسلمين. فلنفصل هذا الإجمال .

١- آلية الإقناع السياسي : تصدر التدابير السياسية التي التزمت بها الصفوة في مرحلة تنفيذ القرار السياسي قيام لغير من أفراد الصفوة باستخدام " آلية الإقناع السياسي " في تهميش الحاجة إلى اللجوء الفعلي للقوة في رد بعض القبائل التي راودتها فكرة الردة إلى حظيرة الإسلام، وكذا في إعادة قبائل ارتدت بالفعل إلى الصف الإسلامي بدون قتال (١) .

وهكذا وعبر الإقناع السياسي تم إعادة كل هذه القبائل إلى الإسلام

٢- آلية الإلتزام بالدعوة قبل اللجوء إلى القوة:

١- فلقد حرر الصديق كتاباً عاماً ذا مضمون محدد سعى إلي نشره علي أوسع نطاق ممكن في أوساط من ثبتوا علي الإسلام ومن ارتدوا عنه جميعاً قبل تسيير قواته

(١) ومن أمثلة ذلك ١- بجهد سهيل بن عمرو لم يرتد أحد من أهل مكة.

ب- وقام عثمان بن أبي العاص، في ثيف والقبائل التي تدور في فلكها - أسلم، وغفار، وجهينة، ومزينة، وكعب - ودعاهم: "أنشدكم بالله وقد كنتم آخر العرب إسلاماً، أن لا تكونوا أول العرب ارتداداً" وقرب إلى أذهانهم فكرة بقاء الدين الإسلامي بعد وفاة رسول الله فاستجابوا له.

ج- وقام الجارود في عبد القيس مؤكداً أن سنة الله في الخلق، أن الرسل تموت وتظل شريعتهم قائمة وهذا شأن من سبق محمداً من الرسل وشأنه شأنهم. فتمسكت عبد قيس بالإسلام.

د - ودعوة عدى بن حاتم عادت "جديلة" وهي بطن من طيء - إلى الإسلام بعد أن كان خالد يشاور عدياً في محاربتهم. ولم يتشبث أي فرد في طيء بالردة نتيجة جهود عدى. بل تجاوزت عناصر من طيء ذلك إلى الانضمام إلى قوات خالد لمحاربة المرتدين ، وكان عدى قد تصدى لبوادر الردة في قومه، وأصر على الوفاء وعلى دفع الزكاة، إلى خليفة المسلمين، حتى لو اضطر إلي محاربة قبيلته في سبيل ذلك ونفذ ذلك عملياً بإرسال الزكاة إلى أبي بكر سرا وحذا الزبيرقان حذوه في ذلك.

هـ - ولما أرادت بنو عامر أن ترتد قام فيهم أبو حرب ربيعة بن خويلد العقيلي، واستخدم أسلوب الإقناع السياسي=

لمحاربة الردة وبعث رجالاً إلى محال القبائل وأمرهم بقراءة كتابه في كل مجمع. وناشد من يصله مضمون الكتاب بتبليغه لمن لم يصل إليه وحدد الجمهور المخاطب به بأنه " العامة والخاصة، من أقام علي إسلامه أو رجع عنه".

ويتسم كتاب أبي بكر محل البحث بالبساطة ، ويدور حول محورين:

أولهما : بيان أساس مطالبة المرتدين بالعودة إلى حظيرة الإسلام.

والثاني: بيان عاقبة الإصرار علي الردة.

وأوضح الكتاب بخصوص المحور الأول أن الرسول بشر وأن موته أمر طبيعي بعد أن أدّى الرسالة وقد أكد القرآن الكريم، ذلك ونبه إليه قبل وفاة الرسول، وأوضح أن لا مجال للإنقلاب على الأعقاب بسبب وفاة الرسول. فالشريعة الإسلامية مستمرة بعد محمد كما أمر بدهى لأن الأمة لم تعيد في حياة محمد ذاتها إلا الله وهو سبحانه حتى دائم لا يموت " فمن كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت " ويلفه أخرى فإن ربط التمسك بالإسلام بوجود محمد أو وفاته أمر لا أساس له . أما بالنسبة للمحور الثاني فقد جاء في كتاب أبي بكر " أمرت أمرائي أن لا يقاتلوا أحدا حتى يدعوه إلى الله فمن استجاب لله قبلوا منه وأعانوه على الطاعة ومن أبى فقد أمرت كل أمير من أمرائي أن يقاتله على ذلك، ثم لا يبقى على أحد منهم قدر عليهم، ولا يقبل من أحد إلا الإسلام^(١).

ب - وجه أبو بكر مبعوثاً إلى كل قبيلة مرتدة على حده قبل نزول الجيش بساحتها يدعوهما إلى الإسلام ويقرأ في كل مجمع لها أن الصديق قد علم بارتدادهم، وأرسل إليهم (فلاناً) في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان وأمره أن لا يقاتل أحداً ولا يقتله حتى يدعوه إلى الله ورسوله فمن استجاب وأقر كفه عنه وأعانه ومن أبى قاتله ولا يقبل من أحد إلا الإسلام^(٢) .

=المقرون بالحرب النفسية ونكرهم بأن سوابقهم المفقودة في عهد الرسول ستؤدى بجيش خالد إلى توجيه ضربة مؤلة لهم إن أصروا على الردة، وقال لهم: "مهلاً يا بني عامر، وقد قتلتم رسل رسول الله إلى بنى معونة، وأخفرتكم دمة أبي البراء، وأرداكم عامر بن الطفيل، وقد أنظلكم خالد في المهاجرين والأنصار" فافزعهم تحذيره، وتابوا وقبل خالد منهم، ابن حبيش، مرجع سابق، ص ١٦، ٢٦-٢٨، ص ٢٥-٢٧، ص ٦٨.

و- ونجح أوس بن خزيمه التميمي، في تقييس مدعية النبوة سجاح بنت الحارث التميمية، من التفكير في غزو المدينة المنورة، كما أفلح في تحقيق عدم إجماع بطون تميم على منع الزكاة

ز- وقام ثمامة بن أثال الحنفي في بنى حنيفة داعياً إلى الإسلام وقاضحاً الكذب مسيلمة عبر المقارنة بين القرآن الكريم وبين أسجاع مسيلمة التي تجمع بين السخافة والدعوة إلى السخرية، وكان يقول في متنديات بنى حنيفة: "اسمعوا مني، وأطيعوا أمرى ترشدوا فإن محمداً لا نبي مرسل معه ولا نبي مرسل بعده" ابن حبيش، مرجع سابق، ص ١٦، ص ٢٦-٢٨، ص ٢٥-٢٧، ص ٦٨.

(١) د. حميد الله الحيدرابادى، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٢٦٢.

(٢) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ١١١-١١٣.

ج - وراعت الصفوة في تصديها لردة أسد وأهل اليمامة إلى الكفر جملة وامتناعهم بدارهم بالقوة وعدم استجابتهم لداعى الإسلام أن توضح لهم بكل جلاء أن من حقهم على القوات الإسلامية أن لا تحاربهم إلا بعد أن تدعوهم إلى الإسلام وأن تكف عنهم بمجرد قبول الدعوة . أما إن أصروا على الردة فسيعاملون معاملة أهل دار الحرب من الكفار ، بل سيثخن المسلمون فيهم حتى يكونوا على بينة من عاقبة العناد^(١).

٣- إخضاع الجيش لقواعد موحدة في التعامل مع المرتدين ونشر تلك التعليمات:

أ- حرص الصديق على إلزام أمرائه في حرب الردة بتعليمات أساسية مكتوبة موحدة نصت بوضوح لا يحتمل اللبس على حظر القتال قبل الدعوة إلى الإسلام والإمساك عن قتال من يجيب والحرص على اصلاحهم وحظر مواصلة القتال بعد أن يقرأوا بالإسلام والتحول عند هذه النقطة من القتال إلى تعليمهم أصول الإسلام وتبصيرهم بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات وحظر المهادة أو رد الجيش عن محاربة المرتدين ما لم يفيئوا إلى أمر الله^(٢).

ب - والتزم الجيش الإسلامى في التنفيذ بمبدأ الدعوة قبل القتال والإمساك عن القتال بمجرد إجابة الدعوة باعتبار أن الغاية الوحيدة هي عودة المرتدين إلى ما خرجوا منه.

ج - تلمسا لتحقيق أقصى درجة من التوافق في صفوف القوات الإسلامية التي نيط بها القضاء على ظاهرة الردة أمضى الصديق عهداً مع أمراء الجيوش الإسلامية يطلب من الجيش أن يكون سلوكه ذاته خير دعوة للمهمة المسندة إليه، وإن يتطابق تماماً مع هدف واحد هو الدفاع عن الإسلام^(٣).

(١) ويكتب أبو بكر كتاباً إلى عامة بني أسد، يوضح هذه القواعد، جاء فيه: "وجهت إليكم خالد بن الوليد، في جيش من المهاجرين والأنصار، وأمروا ألا يقاتل أحداً حتى يدعوهم إلى الله وينذره ويعدو إليه، فمن نخل في الطاعة وسارع إلى الجماعة ورجع من المعصية إلى ما كان يعرف من دين الإسلام، ثم تاب إلى الله وعمل صالحاً، قبل ذلك منه، وأعانه عليه، ومن أبى بعد أن يدعوهم خالد إلى الإسلام فقد أمرته أن يقاتله أشد القتال، ولا يترك أحداً قدر عليه إلا أحرقه بالنار إحراقاً ويسبي الذرية والنساء ويأخذ الأموال، وقد أعذر من أنذر" انظر: الحيدري، مجموعة الوثائق، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٣-٢٦٨.

(٣) ومن الأدلة على التطبيق العملي لهذا المبدأ، الكيفية التي تصرف بها خالد بن الوليد تجاه طليحة الأسدي وقومه قبل القتال وبعد إلحاق الهزيمة بهم. فلقد وجه خالد رسالة إلى طليحة قبل القتال جاء فيها: "من عهد خليفتنا إليك أن ندعوك إلى الله وحده وأن تعد إلى ما خرجت منه فتقبل منك ونغمد سيوفنا"، وبعد أن أظهر الله جيش خالد، على أسد وغطفان ونزلوا على حكمه، قال خالد: "حكى فيكم أن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة ثم ترجعوا إلى بلادكم، فمن كان له بها مال فليقدمه ويسلم عليه فهو له" ولا أقرأ بهذا الحكم أعطاهم الأمان، ويكتب إلى أبي بكر بشأنهم. ابن حبيب، مرجع سابق، ص ٥٧-٥٨.

د - رُكزت الصفوة على إعادة التذكير بهذه القواعد المنظمة للعلاقات داخل صفوف قوات الجهاد الإسلامي (١) .

هـ - وُجرت سياسة الصفوة على استنفار من لم يرتد إلى من ارتد، وبدأ أبو بكر باستنفار المهاجرين والأنصار، ثم استنفار كل على من يليه حتى فرغ من آخر أمر الردة وهو لا يستعين كمبدأ عام بمرتد (٢) .

و- ولم يدع الصديق مجالاً للشك في حزمه في إلزام جيوشه قادة وجنوداً بهذا العهد المكتوب المنظم لقيامهم بمهامهم (٣) .

٤ - مواصلة السعي إلى الإقناع السياسي أثناء القتال:

ولم تدخر الصفوة وسعاً في تطبيق هذه التعليمات باستنفاد كل أسباب الإقناع السياسي ليس قبل اللجوء للقتال فحسب، بل أثناء القتال بغية استمالة المرتدين إلى الرجوع إلى الإسلام من قريب.

أ - ومن التدابير السياسية التي لجأت إليها الصفوة لحقن الدماء قيام أفراد منها بالكتابة إلى معارفهم من أشراف القبائل المرتدة (٤)

ب - كما وجه خالد بن الوليد رسالة مفتوحة إلى أشراف القبائل المرتدة عبر تقريره وتأييده لمجاعة بن مرارة لما أكد له بعد أسره أنه متمسك بالإسلام ولم يرتد يدعوهم فيها إلى المواجهة الإيجابية للردة بالإقناع إن أمكن وبالتعاون مع القوات الإسلامية أو الإنحياز لها (٥) .

(١) وذلك بالتوصية المتكررة للقوات " بتقوى الله في السر والعلانية، والجِد في أمر الله وفي مجاهدة من قولى عنه وأن يمنع كل أمير قواته من العجلة والفساد ولا يدخل فيهم حشواً حتى يعرفهم، كي لا يكونوا عيوناً عليه ولئلا يؤتى المسلمون من قبلهم، وأن يقصد بالمسلمين ويرفق بهم في السير والمنزل، ويستوصى بهم في حسن الصحبة ولين الكلام"، الحيدري، مجموعة الوثائق، ص ٨٦٤-٨٧٠، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٦٤-٨٧٠.

(٣) فلقد أقدم الصديق في بداية حرب الردة على توقيع عقوبة الإعدام ثم حرق جثة الفجاءة بن عبد ياليل، والذي كان قد جاء إلى الخليفة وطلب منه سلاحاً لمحاربة الردة فاستجاب له الصديق وأسند إليه إمرة محاربة الردة في قبيلته، فإذا به يضرب عرض الحائط بالتوجيهات المنظمة لقيامه بمهمته ويستخدم السلاح ضد المسلمين والمُرتدين على السواء، ويستولى على أموالهم، فكلف أبو بكر معن بن حاجر بمحاربته. فلما وقع الفجاءة في يده قال له " والله ما كفرت وإنما مسلم وما أنت يلقى بابي بكر منى. أنت أميره وأنا أميره " وعرض وضع السلاح وتسليمه إلى أبي بكر. فلم يتمكن من مخادعة الصديق مرة ثانية. ابن حبيب، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٤) فلقد كتب حسان بن ثابت قصائد شعر أرسل بها إلى محكم بن طفيل وكان صديقاً له وشرافاً في قومه يناشده بذل مساعيه لدى بني حنيفة لكي تستسلم دون مواجهة عسكرية مع القوات الإسلامية بقيادة خالد، المرجع السابق، ص ٩٠.

(٥) قال خالد لمجاعة معاتباً: "كان رضاك يأمر هذا الكذاب مسيلمة" وسكوتك عنه وأنت أعز أهل اليمامة وقد بلغك مسيرى. هلا أبلغت عذراً فتكلمت فيمن تكلم؟ فقد تكلم ثمامة بن أثال، وابن عمير الشكرى. فإن قلت: أخاف قومي، فهلا عمدت إلى تريد لقائى، أو كتبت إلى كتاباً أو بعثت إلى رسولا؟"، المرجع السابق، ص ٩٧.

ج - وكتب أبو بكر إلى الأشعث بن قيس زعيم كندة يلتمس تسوية بدون قتال^(١) .

د - ولما ضيقت القوات الإسلامية الحصار على المرتدين بالبحرين لاستمالتهم إلى مراجعة الحق دون مباشرة فعلية للقتال بعث المتريدون إلى العلاء بن الحضرمي قائد القوات الإسلامية بتلك الناحية يعرضون عليه أن يخلي عنهم مقابل تفرقهم في بلادهم ومع أنهم لم يعرضوا الرجوع إلى الإسلام صراحة فإن العلاء قبل بمشورة أصحابه هذا العرض^(٢)

هـ - اللجوء المكثف إلى الحرب النفسية: من التدابير السياسية التي ركزت عليها الصفوة اللجوء المكثف إلى التهريب الذي هو نظير للحرب النفسية التي لا تخرج على الشرعية وذلك بهدف تحقيق المطلوب تجاه العناصر التي لم تُجدِ التدابير السياسية السابق الإشارة إليها معها دون حاجة إلى مواجهة عسكرية عنيفة.

ومن أبرز أبعاد أساليب التهريب والتخويف في حروب الردة إظهار الصفوة الحزم البالغ والإقتناع التام بمشروعية تلك الحرب واتخاذ مجموعة من الإجراءات الرامية إلى ترويع المرتدين وتأسيسهم من المقاومة . من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

أ - خروج البدرين عن بكرة أبيهم وعلى رأسهم أبو بكر الصديق بعد إنفاذ بعثة أسامة إلى (ذي القصة) وإقامتهم فيها أياما لإظهار القوة والعزم^(٣).

ب - إعلان عناصر إسلامية رفضها لشغل منصب قائد الجيش الإسلامي (زيد بن الخطاب وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة وسالم مولى أبي حذيفة) معللين ذلك بالحرص على الشهادة على أساس أن أمير الجيش لا ينبغي أن يباشر القتال بنفسه مما يقلل الفرصة أمامه لنيل الشهادة . وهو موقف يؤكد الإيمان العميق بمشروعية محاربة الردة.

ج - ورغم استجابة أبي بكر لمشورة عمر وعلى بأن يولى على الجيش خالد بن الوليد ويرجع هو إلى المدينة، فإن الصديق حرص على تصوير رجوعه إلى المدينة على أنه إجراء مؤقت، وقال كلاما أراد أن ينتشر في العرب حتى يرهبوا مجيئه. إذ قال للناس "سيروا فإن لقيتكم بعد غد فالأمر إلى وأنا أميركم والا فخالد بن الوليد عليكم فاسمعوا له وأطيعوا"

(١) وجاء في رسالته " إن كان قد حملكم على الخروج عن دين الإسلام وعلى منع الزكاة ما فعله بكم عاملي زياد بن لبيد فأني أعزله عنكم وأرأى عليكم من تحبون . وقد أمرت حامل كتابي هذا إن أنتم قبلتم الحق أن يامر زياد بن لبيد بالإنصراف عنكم فراجعوا الحق وتوبوا من قريب " إلا إن ابن عم الأشعث قتل حامل رسالة أبي بكر " الحينرابادي مجموعة الوثائق مرجع سابق، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٢) الديار بكرى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠٤.

(٣) ابن حبيش، مرجع سابق، ص ٢٩-٣١.

د - وحده أبو بكر مهمة قواته بشعار مبسط له تأثيره النفسى مفاده أن من يصبر على ترك أى أصل من أصول الإسلام الخمسة يعامل معاملة تاركها جميعا (١) وليس له عند المسلمين إن أصبر على موقفه إلا " الرضا بالخطبة المخزية أو الحرب المجلية " ومضمون هذا الشعار الهام كما يحدده عبد الله بن مسعود هو إلزام مانعى الزكاة بالإقرار بأن من قتل منهم فى النار، وبأن من قتل من القوات الإسلامية فهو فى الجنة وذلك كقرينة على توبتهم ورجوعهم إلى الحق، وأن يدوا قتلى الجيش الإسلامى فى حين لا يدفع المسلمون دية لقتلهم ويغنم الجيش الإسلامى ما أخذه منهم مع إلزامهم بأن يردوا إلى الجيش الإسلامى ما أخذوه، وأما الحرب المجلية فإن يخرجوا من ديارهم (٢) وسيوضح فى ضوء التسويات النهائية أن جانباً كبيراً من مضمون (الخطبة المخزية والحرب المجلية) كما حدده ابن مسعود كانت الغاية منه هى: التخويف والحرب النفسية فحسب .

واستخدم أبو بكر نفس هذه الوسيلة تجاه أصحاب الردة الكاملة من أتباع مسليمة وطلحة (٣) .

هـ - واستفادت الصفوة من تجاوزات الخصوم فى الحرب النفسية ضدهم، فلقد قتل مسليمة الكذاب الصحابى حبيب بن زيد بن عاصم لما أصبر على عدم الشهادة له بأنه رسول الله وقطعه إرباً وحرقه بالنار (٤) . كما قتل بعض أصحاب طليحة بعض من تمسكوا بالإسلام من قبيلة أسد وحرقوهم بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد يأمره أن يعاملهم بالمثل (٥) .

و- وتصدى زياد بن لبيد لردة كندة وأهالى حضر موت بزعامة الأشعث بن قيس وحارثة بن سراقة باللجوء إلى الحيلة فى إغتيال أربعة من رؤوسهم وكتابة كتب باسم أبى بكر مفادها أن الصديق قد بعث إليه بجيوش فى الطريق إليه ويأمره بالشدة

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) الحافظ الذهبى، تاريخ الإسلام، مرجع سابق ج ٢ ص ٢١.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٥، رقيق العظم، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٤) فكتب أبو بكر إلى خالد بشأن أصحاب طليحة "إن أظفرك الله عليهم وأخذتهم عنوة فاقتل مقاتلة، واسب الذرية أو ينزلوا على حكمى، وإن جرى بينكم صلح قبل ذلك، فعلى أن تخرجوهم من ديارهم فإنى أكره أن أقر أقواماً فعلوا فعلهم فى منازلهم لينتقوا وبأى بعض الذى أتوه. كما كتب أبو بكر إلى خالد يأمره بالإثخان فى بنى حنيفة، ويوصيه " اجهن على جريحهم واطلب مدبرهم واحمل أسيرهم على السيف وهول فيهم القتل، وأحرقهم بالنار " بل أمره بأن يقتل كل ذكورهم البالغين. وسيوضح فيما بعد أن أبى بكر لم يكن يقصد تنفيذ هذه الأوامر على ظاهرها بل كان يريد التأثير النفسى فحسب، بدليل أنه لم ينفذها بعد أن مكن الله الجيش الإسلامى من دحر بنى أسد وبني حنيفة وإبناهما فى طوق القدرة، الحيدرابادى، مجموعة الوثائق، مرجع سابق ص ٢٨٢، ابن خلون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٨١، ابن حبش، مرجع سابق، ٩٢.

(٥) ابن حبش، مرجع سابق، ص ١٢٧.

فى أمر المرتدين، وسرب هذه الخطابات إليهم. ولا غضاضة فى ذلك. فالجرب خدعة^(١).

ز - ومن نماذج تركيز الصفوة على البعد النفسى عبر استخدام آلية " الأدوار المتبادلة " اقتراح الانصار على أبى بكر إعطاء جعل لعبيبة بن حصن والأقرع بن حابس مقابل أن يكفيا المسلمين أقوامهما. وبعد طرح هذا الإقتراح أخضعه الصديق لشورى انتهت باتخاذ قرار جماعى برفضه وإعلان قرار المسلمين الحازم على لسان أبى بكر: " إنا لا نرشفوا على الإسلام أحدا " ^(٢).

٦ - التمايز فى معاملة من لا يردعه التخويف والترهيب حسب طبيعة المخالفة: أجمعت الصفوة على أنه إذا لم تجد التدابير السياسية السالفة الذكر فى إقناع المرتدين بالعودة إلى الإسلام فإنه يتعين معاملتهم بكيفية تختلف حسب طبيعة نوع المخالفة:

١ - فإذا ظل أهل الردة أفراداً فى دار الإسلام ولم يتحيزوا إلى دار يتفردون بها عن المسلمين حتى يصيروا ممتنعين فلا حاجة بل لا مجال لقتالهم لدخولهم تحت القدرة. وهو ما طبقه الصحابة عملياً على يد العلاء بن الحضرمى مع أهل البحرين، ويؤخذ المرتدون فى هذه الحالة بالتوبة وإلا واجهوا حد الردة ^(٣).

ب - أما إذا انحاز المرتدون إلى دار خاصة بهم، وامتنعوا بها وانكروا الدين كله أو أصلاً عرف من الدين بالضرورة فإنهم يحاربون على ذلك، وتجربى عليهم بوجه عام أحكام أهل الحرب باستثناء جواز الهدنة معهم أو قبول الجزية منهم، فهذه تصح بالنسبة لأهل الحرب ولا تقبل على الإطلاق فى معاملة أهل الردة ومعنى ذلك أن أحكام محاربتهم أشد صرامة فى الواقع من أحكام قتال أهل دار الحرب.

ج - أما مانعو الزكاة غير المنكرين لفرضيتها المتمسكون بإسلامهم فأجمع الصحابة على أنه إذا تعين محاربتهم فيجب أن يعاملوا على أنهم فئة باغية يسقط عنهم ضمان ما أتلّفوه من أموال وأنفس أثناء الإقتتال. ولا يتبع فارهم ولا يجهز على جريحهم ولا تحل غنيمة أموالهم^(٤).

(١) فقام خالد بقتل ثم إحراق جثث بعض أسارى أسد بالنار، مع توجيه رسالة إلى المرتدين نصها: "هذا عهد الصديق أبى بكر إلى: إن أظفرك الله بهم فأحرقهم بالنار. إقرأوه فى كل مجمع والواقع أن خالد بن الوليد استند فى هذا الإثخان، فى الحقيقة، على مبدأ القصاص فهو لم يحرق غير جثث مجموعة من أتباع طليحة الأسدى شتموا النبى وأصروا على الردة بعد القدرة عليهم وكانوا قتلوا أبرياء مسلمين وحرقوه بالنار. ومع ذلك فإن خالد لم يتعلل بأن هذا الإجراء بمثابة معاملة بالمثل، سعياً لتحقيق هدف أهم هو: توجيه رسالة تخويف إلى القبائل المرتدة الأخرى، وفى نفس الاتجاه نفهم بث خالد السرايا بعد موقعة بزاخة ضد بني أسد وغطفان ليصيبوا ما يقدرون عليه ممن أصر على ريتهم. وأسفر هذان الإجراءان كما يقول ابن حبيش عن مجئ العرب بعد ذلك إلى خالد راغبين فى الإسلام، أو خائفين من السيف، واستسلم بنو سليم لثون قتال، المرجع السابق، ص ٥٨-٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٣-٢١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٤) عبد الرحمن الشيزى، مرجع سابق، ص ١١٣.

وأجمع الصحابة بالنسبة للمرتدين مانعى الزكاة على عدم الضمان بعد استسلامهم تأسيساً على أنهم متأولون للقرآن وإن كان تأويلهم باطلاً^(١)

د - أما أهل الردة المطلقة المتحيزون لدار الحرب فيقاتلون غرة وبياتاً ومقبلين ومدبرين ولا يسترق أسيرهم بل يستتاب فإن تاب عفى عنه وأن أصر أقيم عليه الحد^(٢). أما أموالهم فمن عاد إلى الإسلام فماله له. ومن أصر على الردة فماله الذى حازه قبل الردة فى إسلامه مال معصوم، لا يجوز غنيمته، تأسيساً على قاعدة عدم جواز غنيمة مال المسلمين لصحة ملكهم لها، فينتقل هذا المال إلى ورثة المرتد المسلمين^(٣).

ولقد حرصت الصفوة على الالتزام بهذه القواعد الإسلامية بكل صرامة فى حرب الردة والتصدي الفوري لأى انحراف عنها حتى لو كان وليد الصدفة، ومن أبرز الأدلة على ذلك موقف الصحابة من مقتل مالك بن نويرة، فمالك هذا تزعم قومه فى مقولة التمسك بفريضة الزكاة مع منع دفعها إلي ولى الأمر أو بالأحرى إخراجها تحصيلاً وصرفاً من نطاق مسؤوليات الخليفة^(٤) وحاول الإستعانة بنفوذ مدعية النبوة سجاح بنت المنذر التميمية فى جمع كلمة بنى تميم تحت رئاسته ضد جماعة المسلمين^(٥).

ورغم كل هذه الملابسات بل احتمال أن يكون مقتل مالك قد جاء نتيجة خطأ فى فهم أوامر خالد من أسريه، فإن قتادة أقسم ألا يحارب ثانية تحت راية خالد، وعاد إلى المدينة، وطالب عمر أبا بكر بالقود من خالد، ولم ينف الصديق الخطأ عن خالد بل درء عنه العقاب بأنه متأول، وقال لعمر: " تأول فأخطأ فأرفع لسانك عنه يا عمر " إشارة إلى التسليم بوقوع خطأ، إلا أنه خطأ فى التأويل يتضمن شبهة تدفع الحد، وتأسيساً

(١) القرطبي، مرجع سابق، ج ١٦ ص ٢١٧، أبو محمد بن قدامة المغنى، تصحيح: د. محمد خليل هراس، القاهرة: مطبعة الإمام، ١٩٦٦، ج ٨ ص ٥٢٢ - ٥٢٣. والفرض من قتالهم من ردهم إلى الطاعة مع الحرص على إنزال أقل خسائر ممكنة بهم فى النفس والمال فلا يجوز الهجوم عليهم غرة وبياتاً ولا يجوز تعمد قتلهم بل مجرد قتالهم لردهم وردعهم ويقاظهم المسلمون مقبلين ويكفون عنهم مدبرين ولا يجهز على جرحهم ولا يقتل أسيرهم ولا تقنم أموالهم ولا تسبي ذراريهم ولا يستعان على قتالهم بمشرك معاهد ولا ندى. ولا يجوز لإمام المسلمين أن يهانتهم إلى مدة ولا أن يوادعهم على مال ولا أن ينصب عليهم المنجنيق ولا أن يحرق عليه المساكن. ولا يجوز له أن ينتفع بوابهم ولا أسلحتهم ولا أن يستعين به فى قتالهم ويلزمه أن يرد عليهم خالص أموالهم ولا يجوز له أن يحتجز منها شيئاً إلا وفاء لحقوق مالية عليهم. ابن تيمية، الاحتجاج بالقدر، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) عبد الرحمن الشيرازي، مرجع سابق، ص ١١٤، ص ٦٦٢-٦٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٥٥.

(٤) فلقد روى زيد بن ثابت أن أبا بكر بعثه ليقسم أموال أهل الردة بين ورثتهم المسلمين. وكذا نعل الإمام على بمال المستورد العلجى، لما أقام عليه حد الردة، وروى كثير من الصحابة أن العمل جرى على توريث المسلمين من مال مؤثرهم الذى حازه قبل الردة، أما ما حازه من مال بعد الردة فيكون فينا لبيت المال، وليس لوثرته. د. بدران أبو العيثن بدران، العلاقات الإجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، القاهرة مؤسسة بستان الجامعة، ١٩٨٤ ص ٢٤٣ - ٢٤٥.

(٥) ابن حبيش، مرجع سابق، ص ٧٦.

على ذلك انتهى رأى الصفوة إلى أنه لا يجب قود خالد بمالك كما لا يجب إهدار دم مالك ومن ثم دفع أبو بكر دية مالك من بيت المال وأعاد سبى بنى تميم^(١).

وخلاصة القول، أنه بالنسبة للبيعة مانعى الزكاة لا يستباح دم أحد منهم بعد القدرة عليه ما لم يصير على التأويل الفاسد^(٢).

٧- واهتمت الصفوة بالأخذ بالأسباب فى التعرف على قدرات العدو وعوراته ومعرفة مواقف الشخصيات ذات القدرة على التأثير فى أوساط القبائل المرتدة. ومدى تصديق المرتدين لدعاوى قادتهم واستعدادهم للقتال دفاعا عنها^(٣).

ورغم التركيز على إثارة الحمية الدينية كإسلوب للتعبئة المعنوية، فإن الصفوة لجأت أيضا إلى إثارة الحمية القبطية الغريزية^(٤).

إلا أن وسيلة التعبئة الرئيسة تمثلت فى إثارة الرموز الإسلامية بالدرجة الأولى إذ كان منادى المسلمين يوم اليمامة ينادى "يا أهل البقرة . . يا للأنصار . . يا للمهاجرين" وأتت هذه الرموز ثمارها حيث استمات أهل القرآن فى الجهاد واستحرق القتل بهم . كما فصل خالد المهاجرين والأنصار عن الأعراب وجعل الأعراب فى المؤخرة ولم يخفف المسلمون هجومهم على بنى حنيفة إلا بعد مقتل مسيلمة^(٥).

(١) واتضح من حوار بين مالك وخالد بعد أسره أنه مصر على التفرقة بين الصلاة والزكاة بل على الإشارة إلى رسول الله بلفظ "رسولكم" وكأنه لا يجد قاسما مشتركا بينه وبين جيش خالد فى وحدة الدين. ومع أن مجمل الروايات تشير إلى أن عبد الله بن عمر وأبا قتادة الأنصارى قد أشارا على خالد بعدم قتل مالك، فإنها تدل جميعا على أنهما كانا يريان عدم الإلحاح عنه، وترك أمره لأبى بكر. وفى شهادته أمام أبى بكر، قال أبو قتادة: "إن مالك ورمطه أذنوا أمامه للصلاة وصلوا" ولكن أحدا لم يقل أنهم سلموا بإيتاء الزكاة، محمود الدرة، تاريخ العرب العسكرى، بيروت: دار الكتاب العربى ١٩٦٤، ص ٢٧١، وفتح العظم، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٢) الحافظ الذهبى، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠-٢٢، ابن قدامة، المغنى، مرجع سابق ج ٨ ص ٥٢١، ولا يغرب عن البال أن الجدل الذى أثير فى أوساط الصفوة بسبب مقتل مالك بن نويرة رغم أنها حالة شاذة، وفريدة يقوم دليلها - يحد ذاته - على حرص الصفوة لدى اضطرابها للقتال على الإقتصاد بالبالغ فى الدماء، والاحتياط بالبالغ فى إراقة دم أحد مقدور عليه، وتوضيح بكل جلاء أن كثيرا مما أحقته كتب أبى بكر، كان يفرض التخويف كإداة لمنع الحرب، وليس كتطبيقات للتنفيذ.

(٣) ابن حبيش، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٤) فلقد نادى منادى المسلمين يوم اليمامة: "امتازوا أيها الناس لتعلم بلاء كل حى، ولتعلم من أين نؤتى" فامتازوا، وقال بعضهم لبعض: "اليوم يستحي المرء من الفراق"، رقيق العظم، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٥) ابن حبيش، مرجع سابق ، ص ١٠٨، ص ١٢٢-١٢٥، البلاذرى، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٢.

المطلب الثالث

ملاحح التسويات السياسية النهائية لأزمة الردة

إلتزمت الصفوة بثلاثة تدابير سياسية أساسية فى التسويات النهائية لأزمة الردة ترمى جميعها إلى تحقيق التوافق بين صفوف الأمة مع الإلتزام بالشريعة الإسلامية هي أسر قلوب المرتدين عموما وقادتهم على وجه الخصوص بالإحسان إليهم والتسامح معهم بعد القدرة عليهم، ومراعاة اعتبارات الحزم بتوقيع عقوبات مؤقتة يرتبط رفعها باستقامة من قارفوا الردة على الجادة، والتنوع فى التسويات لإبراز أنها حصيلة اجتهاد وأمرها إلى أولى الحل والعقد من الأمة. ولنلق الضوء على بعض تفصيلات هذه التدابير الثلاثة ودلالاتها.

أولاً: أسر قلوب المرتدين كقيادات وقبائل بالإحسان والتسامح بعد القدرة:

يكاد العفو عن قادة المرتدين والقبائل المرتدة بعد توبتهم والقدرة عليهم يشكل قاعدة لا تعرف أية استثناءات:

١- الإحسان إلى قادة الردة بعد القدرة عليهم: توسعت الصفوة فى تطبيق هذا المبدأ والأدلة على ذلك كثيرة:

١ - فلقد أمن زياد بن ليبيد الأشعث بن قيس وأهل بيته وعشرة من كبار أصحابه بعد ظهور القوات الإسلامية عليهم تنفيذاً لتعليمات الصديق أبى بكر رغم قتلهم مبعوثه إليهم وعدم استسلامهم إلا بعد استخدام القوة . ويظهر من كتاب أبى بكر إلى زياد الحرص الشديد من جانب الصفوة على المحافظة على نفس الخصم وماله بمجرد القدرة عليه، أو بالأحرى اعتبار الخصومة منتهية بالعودة إلى الإسلام، ومحاولة أسر قلوب من قارفوا الردة وأبوا إلى رشدهم بالإحسان إليهم وتأليف قلوبهم^(١).

٢- وتشكل مراعاة التسامح والعفو قاعدة أيضاً فى معاملة القبائل التى تورطت فى الردة ككل بعد القدرة عليها. ومن الآليات التى أتبعتها الصفوة فى تطبيق هذه القاعدة

(١) كتب أبى بكر إلى زياد: "علمت أن الأشعث بن قيس قد سالك الأمان ونزل على حكمي. فإذا ورد عليك كتابي هذا فأحمله الى مكروم ولا تقتلن أحداً من أشراف كندة صغيراً ولا كبيراً. انظر: الحيدرابادى مرجع سابق، ص ٢٧٨-٢٧٩. وقال الأشعث لأبى بكر: "استيقنى لحريك وزوجنى أختك" فاستجاب لطلبه. انظر: ابن حبيب، مرجع سابق، ص ٢١٩. وأسر عكرمة كل من قيس بن عبد يغوث وعمرو بن معد يكرب وهما من قادة الأسود العنسى ولم يستسلما حتى بعد مقتله، وسيرهما إلى أبى بكر لعفا عنهما. ورجعا إلى عشيرتهما مسلمين، المرجع السابق، ص ٢١٨. وعفا الصديق عن قرة بن مبيرة وعيينة بن حصن وقيس بن مكشوح وهم من أبرز قادة الردة. المرجع السابق، ص ٢٠٠. ص ٢١٩ وابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٦٥-٨٦٨.

البدء بالكشف عن اتساع دائرة سماح الشريعة الإسلامية بإنزال العقوبات بهم وإيضاح أن أولى الأمر قد رضوا بأخذ بعض الحق من المرتدين وترك البعض الآخر لهم إظهاراً لمبدأ حسن المعاملة عند القدرة وتأليفاً لهم^(١).

ومن نماذج تطبيق الصحابة لهذه القاعدة:

أ - الإحسان إلى القبائل التائبية من الردة: ارتبط الإحسان بإظهار حدود الحق ومدى التسامح فيه^(٢).

ب - واستجاب خالد لعرض مجاعة بن مرارة - وكان أسيراً - الصلح على من وراءه من بني حنيفة، وأطلق سراحه لتمكينه من التشاور مع قومه وإبرام الصلح برضاهم^(٣).

٣ - وحرصت الصفوة على تأكيد " مصداقية الصلح " الذي تعقده مع إبراز مدى تسامحها مع من تتصالح معه، فلقد تمسك خالد بالصلح الذي أبرمه مع بني حنيفة رغم ورود رسالة من أبي بكر بعد إبرام الصلح مباشرة يأمره فيها بالإثخان فيهم، ويحث خالد وفداً من بني حنيفة إلى أبي بكر بإسلامهم فقبل منهم وعفا عنهم، وأمر خالد بن الوليد بإمضاء الصلح في كتاب جاء فيه: " أتمم للقوم ما صالحتهم عليه ولا تغدر بهم وادفع إلى كل ذي حق حقه "^(٤).

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٢) وبدأت الصفوة مع وفد أسد وغطفان لما فر طليحة واستسلمت تلك القبيلتان وأوفدنا وفداً برئاسة خارجة بن حصن إلى أبي بكر للتفاوض بشروط تحدد حد السماح الشرعي عبر عنها أبو بكر بقوله للوفد في أول الأمر: " لا نرضى منكم غير أحد أمرين: حرب مجلية، أو سلم مخزية: بأن تقولوا أن قتلنا في الجنة وقتلكم في النار وتروا علينا ما أخذتم منا ولا نرد عليكم مما أخذنا منكم شيئاً، وأن تنزلنا قتلنا ودية كل قتل مائة بعير منها أربعون في بطونها أولادها ولا ندى قتلكم ونأخذ منكم الطقة والكراع ونلحقون بالذئاب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمؤمنين ما شاء فيكم أو نرى منكم إقبالاً إلى ما خرجتم منه " (أبي حبيش، مرجع سابق، ص ٧١) وبعد أن قبل خارجة بن حصن هذه الشروط أظهرت الصفوة العفو والإحسان فأسقطت بمشورة عمر دية الشهداء، وخففت الشروط الأخرى، فلم يثبت أن أبا بكر غرم المرتدين شيئاً واكتفت الصفوة بأن أخذت على أسد وغطفان عهداً بالصلاة وإيتاء الزكاة وتعظيم أولادهم القرآن. وتبقى مع ذلك ضرورة القول بأن عدم تمسك الصحابة بهذه الشروط دليل على أنها ليست حداً لازماً وإنما هي موضوع للقرار السياسي الذي يتخذه أهل الحل والعقد والذي قد يتضمن التخلي عن بعض الشروط بعد إثارتها لإظهاراً للتسامح وتأليفاً للقلوب وبياناً لدخولها ضمن حقوق الأمة التي لها أن تخضع أمر الحصول عليها أو التنازل عنها لاعتبارات الصالح العام. والدليل على أن أبا بكر لم يسق هذه الشروط جزافاً وإنما لتقرير أن الشرع يسمح لولى الأمر بتطبيق مثل هذه الشروط أن الإمام الشافعي استند إليها في القول بإمكان إلزام المرتدين بضمان ما أنفقوه من أنفوس وأموال، باعتباره إتلافاً ترتب على الردة، التي هي من الفساد في الأرض، واستند في ذلك إلى شروط أبي بكر هذه والتي لا تهدر أنفس وأموال المسلمين المعصومة التي أنفقت بدون وجه حق . ابن قدامة، المغني،

مرجع سابق، ج ٨ ص ٥٣١-٥٣٢.

(٣) الحيدري، مجموعة الوثائق ... ، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٧١ قال خالد للأَنْصار الذين طالبوه قبل وصول رسالة أبي بكر برد الصلح بدعوى أن أمر=

ثانيا: مراعاة الحزم بتوقيع عقوبات مؤقتة مع ربط رفعها بالإجابة والتوبة:

١ - فلقد أخذ خالد من بني عامر، ما لديهم من سلاح وكتبه على المسلمين عارية مستردة على أن يتم رده إليهم بعد أن تضع الحرب أوزارها، وفعل خالد ذلك مع كل القبائل التي لا بد بالتردد ولم تأخذ موقفا حاسما مع المسلمين أو ضدهم ولم تدفع الزكاة حتى موقعة بزاخة ضد أسد وغطفان.

٢ - وأخذ الصديق الحلقة والكراع من أسد وغطفان، أى أنه نزع سلاحهم وأوضح بجلاء أن ذلك إجراء مؤقت ينتهى بإظهارهم إقبالا إلى ما خرجوا منه، وبالفعل رد عمر الحلقة والكراع إلى أسد وغطفان فى عهده لما أطمأن إلى إقبالهم إلى الإسلام واستقامتهم.

٣ - وفي حين حظر الصديق الإستعانة بمن سبقت له الردة، فى الفتوح الإسلامية فإن عمر لم يكتف بالسماح لهم بالخروج للجهاد لما استقاموا على الجادة بل حرضهم عليه واعتبره طريقا لمسح زلتهم (١).

٤ - واستشار عمر الصحابة فى فداء سببايا العرب من بنى حنيفة، وانعقد الإجماع على وضع الفداء ورد السببايا بدون أى مقابل، وأبلى عمرو بن معد يكرب بلاء حسنا فى فتح نهاوند (٢).

ثالثا: تنويع التسويات النهائية ودلالاته:

يظهر من النظر فى التسويات النهائية أن الصحابة حرصوا على تنويع التسويات النهائية بالنسبة للردة المطلقة وردة مانعى الزكاة على السواء الأمر الذى يتضمن دلالات سياسية هامة:

١ - التنوع فى أساليب وشروط تسويات انحراف من قارفوا الردة المطلقة:

أ - فى حين لم يرد ذكر للسبى فى صلح أسد وغطفان أتباع طليحة الأسدى فإن الصحابة اكتفوا بالإجماع بينهم مترسمين سنة الرسول فى دومة الجندل وأشباهاها من القرى التى جنحت إلى السلم قبل أن يظهر المسلمون عليها الظهور كله ويأخذونها عنوة

= أبى بكر فوق أمره، أن لا سبيل لأحد ولو كان الخليفة نفسه على القوم بعد إبرام الصلح، ولا سبيل عليهم بالذات بعد أن أسلموا. قال خالد: "مضى الصلح بيننا وبينهم، والله لو لم يعطونا شئيا ما قاتلتهم وقد أسلموا" وقال خالد لسلمة بن سلامة، حامل كتاب أبى بكر الأول الذى يأمره بالإثخان قبل أن يعلم بإبرام الصلح: "والله ما أردت إلا الخير، إن القوم أظهروا الإسلام، واتقوا بالصلح" وهون عمر بن الخطاب الأمر على وفد بنى حنيفة، وكان يعلم أن فيهم قاتل زيد بن الخطاب، قائلا يخصص مقتل أخيه: "هذا أمر قد ذهب، فأسألكم حاجتكم" ومكنهم من مقابلة أبى بكر، وكتب الصديق لهم كتاب أمان، لهم وأقوامهم، انظر: ابن حبيش، مرجع سابق، ص ١٤٦، ص ١٥٥-١٥٨.

(١) المرجع السابق، ص ٧٠-٧١.

(٢) رقيق العظم، مرجع سابق، ص ٤٩، ص ٥٣.

بدون صلح بإبرام صلح معهم من بين شروطه نزع سلاحهم مع تعليق أمر رده إليهم على مدى تمسكهم بالإسلام مستقبلاً^(١) ذلك أن عكرمة بن أبي جهل لما أظهره الله على أهل "دبا، وعمان" وكانوا قد سبوا الرسول وأنكروا فريضة الزكاة أخرجهم من بلادهم عزلاً من السلاح واقتاد أسرى منهم فحبسهم أبو بكر^(٢)، وسبى منهم زرارى دفع بهم إلى أبي بكر. وعكف المسلمون على تربيتهم وتفقيهم في الإسلام، فكان من بين هذا السبى، لدى تحرير عمر لهم، المهلب بن أبي صفرة أحد أبرز قادة المسلمين في حرب الخوارج^(٣).

ب - وتصلح خالد بن الوليد مع مجاعة بن مرارة علي نصف السبى والحمراء والبيضاء (الذهب والفضة) والحلقة والكراع، على أن يستأمر مجاعة من وراءه من بنى حنيقة فذهب إليهم في ذلك، وطلب منهم إظهار قوتهم كحيلة تفاوضية. وأبلغ خالد أنهم غير راضين بهذه الشروط ويرون في أنفسهم القدرة والإستعداد لمواصلة القتال وذلك فيما يعرف "بخدعة مجاعة" لأنهم كانوا قد تم سحق قوتهم تماماً. واستجاب خالد وخفف شروط الصلح^(٤) وكتب إلى الصديق "لم يرد الله لأهل اليمامة إلا ما صاروا إليه وقد صالحت القوم على الصفراء والبيضاء وعلى ثلث الكراع وربع السبى. ولعل الله يجعل عاقبة صلحهم خيراً" ^(٥).

ومعنى ذلك أنه رضى بتخفيض عتادهم الحربى ولم يصر على نزعه، ومن سبى بنى حنيقة: الحنفية سرية على بن أبى طالب التى رزق منها بابنه محمد بن الحنفية^(٦).

٢- التنوع في تسويات انحراف مانعى الزكاة:

وتنوعت التسويات التى أبرمتها الصفوة مع مانعى الزكاة أيضاً:

أ- فلقد اكتفت الصفوة في مواجهة بنى سليم الذين سلموا دون قتال بعد موقعة بزاخة، بإلزامهم بدفع أموال كانت لرسول الله في بلادهم فانتهبوها لما علموا بوفاته، وإلزامهم بترك أمر الزكاة إلي عامل خليفة المسلمين على الصدقة^(٧).

ب - وتفاوض خالد بن سعيد مع أسيرة هي: زوجة عمرو بن معد يكرب، واستجاب لطلبها العفو عن قبيلة زبيد بلا أية شروط ما دامت قد رجعت عن ردتها.

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) ابن حبيش، مرجع سابق، ص ٩١٩-٩٢٢.

(٣) ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ص ٣٩٩.

(٤) البلاذرى، مرجع سابق ص ٩١، ابن حبيش، مرجع سابق، ص ١٢٣-١٢٤.

(٥) الحيدرابادى، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٦) الحافظ الذهبى، المنتقى من منهج الاعتدال، تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: دار الفتح، ١٣٧٤هـ، ص ٥٤٤.

(٧) ابن حبيش، مرجع سابق، ص ١٧٥-١٧٦، ١٨٦، ٢٠٠، ٢٠١.

ج - كما عفا أبو بكر عن قيس بن مكشوح وأهالي صنعاء دون أية شروط بمجرد توبتهم^(١).

د - وصالح العلاء بن الحضرمي أهل البحرين على العودة إلى حظيرة الإسلام ودفع ثلث ما بحوزتهم من صفراء وبيضاء. وجعل لهم في مقابل ذلك : " ذمة الله وذمة رسوله وذمة أبي بكر، وذمة العلاء بن الحضرمي " على الوفاء وصيانة حقوقهم^(٢). ورد عمر إلى أهل البحرين أموالهم في خلافته^(٣).

وخلاصة القول، أن الخيارات التفاوضية التي طرحتها الصفوة في مواجهة أزمة الردة دليل على اتساع دائرة المشروعية في مواجهة المرتدين.

وتقوم التسويات النهائية التي أبرمتها الصفوة مع قادة تلك القبائل في ضوء اتساع دائرة السماح السياسي دليلا على مراعاة الصفوة دائما اختيار أنسب بديل سياسي متاح يحقق أعلى درجة من التآلف بين المسلمين بأقل تكلفة ممكنة مع الإلتزام المطلق بالمحافظة على مقاصد الشريعة وفي مقدمتها حفظ الدين وتطبيع العلاقات بالتدريج بنفى مبدأ أبدية العقوبة وفتح باب التوبة علي مصراعيه.

كما يستخلص من تسوية أزمة الردة بعد القدرة على المرتدين أن المحظور الشرعي الوحيد هو التعاون مع المرتدين قبل القدرة عليهم. أما بعد ذلك، فالأمر مفوض لولي الأمر وموضوع لقرار سياسي تحدده اعتبارات الصالح العام للأمة الإسلامية بدليل تسوية كثير من أوضاع المرتدين باليمن وبالصلح وبالرضا ببعض الحق وتصفية عمر بن الخطاب لكل القيود والعقوبات التي سبق فرضها عليهم في أعقاب إخضاعهم.

وأخيرا فإن المعالجة السالفة تظهر أن " السياسة " هي التي سوت معظم جوانب أزمة الردة وأن الحرب كانت إجراء ثانويا محدودا للغاية بحيث لا يصدق وضع عنوان لمعالجة الصفوة بقيادة أبي بكر على نحو ما جرى عليه العرف من إطلاق " حرب الردة " عليها والأرجح في ضوء كل ما سبق تسميتها: " جهاد أهل الردة " أو " التسوية السياسية لأزمة الردة " فلم يكن الأمر يعدو استخدام مجموعة من الإجراءات تصل إلى الحرب عند الضرورة وغايتها الأخذ بأفضل بديل سياسي متاح يحقق أعلى درجة من الإلتزام بالمحافظة على مقاصد الشريعة والتآليف بين المسلمين من خلال جهاد محوره " السياسة " وأحد أنواته التأهب بإعداد القوة واستعمالها بضوابط تجعل منها في نهاية المطاف مجرد أداة سياسية في المقام الأول، فجهاد الردة في الواقع يمثل استراتيجية

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) رليق العظم، مرجع سابق، ص ٢٥.

شاملة تضمنت التحرك عبر محاور سياسية ونفسية، واقتصادية، على المستويين الفردي والجماعي، لتحقيق هدف سياسى يتمثل فى: حفظ الدين وحفظ وحدة الصف الإسلامى تماما كما كان الحال فى حياة الرسول^(١) .

وستأكد هذه المعانى بوضوح أكبر فى المبحث التالى عن النماذج الأخرى للإقتتال الإسلامى

المبحث الثانى

التدابير السياسية للإقتتال يومى الجمل وصفين

الغاية من هذا المبحث هى إبراز أهم الآليات والضوابط السياسية التى أرستها الصفوة الإسلامية الأولى فى الأحوال التى تعرضت فيها الأمة الإسلامية إلى تجاوزات من جانب فريق من أبنائها تتمثل فى الخروج كطائفة ممتنعة بمكنة عسكرية على إطار الشرعية الإسلامية بالعدوان المسلح على حرمة دم خليفه المسلمين وحرمة المدينة المنورة فى الشهر الحرام بإقدامهم على قتل عثمان بن عفان، وهو الحدث الذى قاد إلى أنواع متباينة من الإقتتال بين أهل القبلة، ويمكن القول بأن هذه الصفحة من التاريخ الإسلامى كانت موضعا لشئ غير يسير من الغموض والتشويه الحادث نتيجة سوء فهم بغير قصد أحيانا، ونتيجة للرغبة المتعمدة فى التشويه تارة أخرى، أو بالأحرى أن البعض حاول طمس الإيجابيات السياسية لهذه الفترة وهو ما يرمى هذا المبحث إلى بيانه وتجليه الغث من الثمين فيه.

وتحتاج إعادة قراءة هذه الصفحة إلى توضيح الأساس الشرعى الحاكم لإقتتال أهل القبلة، وإلقاء الضوء على أبرز ملامح نقطة بداية عهد على من حيث الظروف العامة السائدة والشخصيات الرئيسة الفاعلة فيما عرف بعد ذلك بالقتال بين الصحابة فى الجمل وصفين، ثم التحرك من هاتين المقدمتين إلى دراسة التدابير السياسية التى تبنتها الصفوة فى عهد على، ثم بحث مدى استمراريته بعد ذلك حتى مقتل عبد الله بن الزبير، واستخلاص الدلالات العامة المستفادة منها . .

(١) محسن قنديل، نظرية الحرب فى القرآن، القاهرة، مطابع روزا ليويسف، ١٩٨١ ص ٧٠-٧٤، نصر ابن محمد السمرقندى، خزنة اللغه وعيون المسائل، تحقيق: د. صلاح الدين الناهى، بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٦٥، ج١ ص ٢٥٠-٢٥١.

المطلب الأول

الدور السياسى المعيارى: الضوابط الشرعية للإقتتال

أولاً: ضوابط اقتتال أهل القبلة فى القرآن: المراد بهذه النفاة هو إعطاء فكرة موجزة عن أهم نص قرآنى يتعلق بضوابط اقتتال أهل القبلة توطئة للإنتقال إلى كيفية تطبيق الصفوة لهذا النص، وأبعاد عملية التنشئة السياسية الإسلامية للرعاع الذى تمردوا على عثمان، والتى قامت بها الصفوة بزعامة علي بن أبى طالب، والتى لجأت فيها - كما سيتضح فيما بعد - أحياناً إلى الحرب ولكن كأداة ثانوية مساعدة للجهود السياسية التى انتهت بتسوية الأزمة بالصلح أرست خلالها مجموعة من التقاليد السياسية الهامة وحافظت عليها حتى نهاية عهد الصحابة .

جاء فى القرآن ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ السِّلَّةِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات : ٩ ، ١٠] .

يقول الفخر الرازى، فى بيان دلالة السياق العام لهذا النص القرآنى أن أحكامه وردت بعد أن نبه الله تعالى فى الآية السادسة من الحجرات إلى ضرورة التثبت من رواية الفاسق ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وذلك لبيان حكم الله تعالى فى حالات ثلاثة متميزة:

١ - الإقتتال نتيجة الوشاية: وهى حالة ما إذا اتفق بمحض الصدفة أن أسس فريق من المسلمين موقفاً سلبياً على قول من يوقع بينهم بكلام غير صحيح فى ذاته. ولم يتسن لهم أن يتوصلوا من خلال التثبت والتبين إلى عدم الإخداع بأقواله وآل الأمر إلى وقوع اقتتال بين طائفتين من المؤمنين نتيجة لذلك.

ولاحظ الرازى أن النص القرآنى موضع البحث تضمن مؤشرات عديدة لتبنيه المسلمين إلى ضرورة الحرص على أن يكون حدوث هذه الحالة - الإقتتال الناتج عن الإخداع بدسيسة فاسق - أمراً نادراً (١) .

وينبه الإمام الرازى إلى أن الآية موضع التحليل أوضحت أسلوب معالجة هذه الحالة الاستثنائية المتعين بحكم طبيعة الأمور أن تكون نادرة وطارئة عن السعى إلى تضيق نطاق الإقتتال وإنهائه بالإصلاح بين المتقاتلين وتلمس إزالة الوشاية بالنصيحة والموعظة الحسنة والزجر وتقديم الحجة والبيان.

(١) فالآية تبدأ بـ "وَإِنْ" إشارة إلى ندرة وقوع الإقتتال بين المسلمين، أو بالأحرى إشارة إلى أنه ينبغى ألا يقع الإقتتال =

٢- حالة البغى: أشارت الآية بعد الحالة السابقة إلى حالة ثانية أوجبت فيها على الأمة قتال الباغي حتى الفينة. وتبدأ هذه الحالة عند عدم استجابة إحدى الطائفتين لداعى الصلح، وعدم انصياعها للحجة والبرهان بعد جلاء الموقف وإصرارها على مواصلة القتال. وهذه الحالة هي: "حالى البغى" وهذه الحالة أشد ندرة. ذلك أن نقطة دخول هذه المرحلة هي أن يتضح لإحدى الطائفتين المؤمتين خطأ موقفها، أو لهما معا خطأ موقفهما ثم يتشبه أحد الطرفين أو كلاهما بموقفه، فالبغى لا يكون إلا بعد استبانة الأمر^(١)

وعلى هذا فان للبغى المستلزم لاستخدام القوة لردّه أركاناً لا بد من توفرها مجتمعة:

أ - الإمتناع عن الطاعة فى أداء حق واجب لله تعالى أو للجماعة أو لأفراد استناداً إلى تأويل غير صحيح يرى البغاة أن له سنداً سائغاً من أحكام الشريعة.

ب - أن يكون للخارجين منعة وشوكة عسكرية بحيث تكون لهم قوة يضطر أولو الأمر إلى مواجهتهم بمثلها لردهم إلى الطاعة وإدخالهم تحت القدرة. فإذا لم تتوفر لهم مثل هذه القوة فإن خلافهم يعتبر خلاف رأى لا خلاف بغى.

ج - الخروج مغالبة بمعنى استعمالهم القوة^(٢).

ويؤكد ابن عباس على أن الخطاب فى الآية التاسعة من الحجرات فى قوله تعالى ﴿فَقَاتِلُوا﴾ وقوله ﴿فَأَصْلِحُوا﴾ ليس موجهاً إلى العامة وإنما هو موجه لمن له سلطة الأمر والنهى وهو للوجوب، فيجب الإصلاح ويجب قتال الفئة الباغية ماقاتلت وإذا كُفّت تركت فالخطاب موجه إلى من يتأتى منه الإصلاح ومقاتلة الباغي، على نحو يقود إلى الإصلاح

=إلا نادراً. والطائفة "دون" الفرقة من حيث الحجم، لقوله تعالى ﴿قَوْلًا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ ومعنى ذلك أن الإقتتال لا يشمل الأمة كلها فورىد كلمة "طائفتان" دليل على وجوب ضيق نطاق الإقتتال وليس مجرد ندرة. ومن أجل تأكيد الندرة لم يقل الله تعالى: "وإن اقتتل طائفتان" بل أخر الفعل، وأضافت الآية بالنسبة لإقتتال هذه الحالة بعداً ثالثاً، هو: تغيير الشارع منه. ففى قوله تعالى ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بدل [منكم] إشارة إلى قبج ذلك وجود ألا يفعله المرء، وأن يمنع غيره من فعله، رعاية لأخوة الإيمان، وفى استخدام صيغة الجمع فى "أَقْتَتَلُوا" وصيغة المثنى فى "الصِّلح" فَأَصْلِحُوا بَيِّنَهُمَا" تنفير من الإقتتال، إشارة إلى أنه رمز للإختلاف والفرقة، حيث يكون كل أحد فاعلاً برأسه والفتنة قائمة، بعكس الصِّلح فهو رمز لاتفاق الآراء، فلا سبيل لتحقيق الصِّلح إلا باتفاق الكلمة بين كل عناصر، كل طائفة من الطائفتين وبينهما معا. الرازى، مفاتيح، مرجع سابق، ج ٧ ص ٤١١.

(١) ويتعين حينئذ اللجوء إلى القوة، لنصرة الباغي - بالمفهوم الإسلامى للنصرة - برده عن بغيه حيث أمر الله بقتال البغاة كفرض كفاية، مع إلزام من يقاتل البغاة بوقف القتال بمجرد أن يفئوا إلى أمر الله. ومعنى ذلك أن القتال ليس جزءاً يقع على الباغي، وإنما هو وسيلة لدفع صولته والمقصود بـ (الفينة إلى أمر الله) التى يحرم عندها مواصلة قتال البغاة هو: الرجوع إلى طاعة الله، وأولى الأمر، وقبول الصِّلح، المرجع السابق، ج ٧ ص ٤١٢، شهاب الدين الألويسى، روح المعانى فى تفسير القرآن والسبع المثانى، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د، ت، ج ٢٦ ص ٣١٩.

(٢) محمد بهجت عتيبة، مرجع سابق، ص ٣٧٤-٣٧٥.

ومتى تحقق البغى من طائفة صار قتالها فرضاً. فحكم إعانة المبغي عليه هو حكم الجهاد ^(١) وإن كان الباغي هو قطاع من الرعية فالواجب على الأمير دفعهم والسير بهم إلي قبول الصلح. وإن كان الباغي هو الأمير فالواجب على الرعية ممثلة فى أولى الحل والعقد منعه بالنصيحة فما فوقها مع عدم إثارة فتنة أكبر ^(٢).

وينبى الإمام الألوسى إلى المفهوم الخاص للعدل فى الصلح الذى يتم السعى إلى إبرامه مع البغاة بعد الفينة إلى أمر الله بأنه يعنى: إلزام القائمين على الصلح بأن لا يطالبوا البغاة، ومن باب أولى، أهل العدل بما أتلّفوه من دم ومال لأنه تلف ناتج عن تأويل وفى مطالبتهم بضمانه تنفير لهم عن الصلح وداع لاستشرائهم فى البغى ^(٣).

ويؤكد الشوكانى أن معاملة فريق من المتقاتلين أو كليهما معاملة البغاة لا يسوغ شرعا إلا بعد ثبوت البغى: بالتعدى بغير حق والإمتناع من الصلح الموافق للصواب بعد تدخل فريق من أولياء أمر المسلمين بين المتقاتلين وسعيهم بالصلح بينهم ودعوتهم إلى حكم الله. ومن تعدى بعد ذلك ولم يدخل فى الصلح فإن على المسلمين أن يقاتلوه حتى يرجع إلى أمر الله ويستجيب إلى أحكام كتاب الله وسنة رسوله ^(٤).

وفيما عدا إهدار ضمان ما تلف من دم ومال بين الطائفتين أثناء الإقتتال، فإن على القائمين على الصلح أن يتحروا الصواب والعدل بين الطائفتين فى حسم موضوع الخصومة كى لا يتكرر النزاع بشأنها بعد ذلك ^(٥).

والثابت أن قتال البغاة مشروع بل مأمور به. ذلك أنه لو كان الواجب فى كل اختلاف مسلح ينشب بين فريقين من المسلمين أن يهرب المسلمون جميعا منه فيلزمون بيوتهم لأدى ذلك على حد قول ابن جرير: "إلى عدم إقامة الحق" ^(٦).

إلا أن البغى لا يخرج من الإيمان بدليل أن الله سمى البغاة: مؤمنين. ويجب بالتالى وضع ذلك فى الحسبان حالة قتالهم ^(٧).

(١) الألوسى، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ١٢٧، أبو السعود، تفسير أبى السعود، على هامش: الرازى، مفاتيح الغيب، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٢٠٧، ج ٨ ص ١٤٥ القرطبي، مرجع سابق، ج ١٦ ص ٢١٧.

(٢) الرازى، مفاتيح، ج ٧ ص ٤١١.

(٣) الألوسى ج ٢٦ ص ٣١٩.

(٤) محمد بن على الشوكانى، فتح القدير، القاهرة: البابى الحلبي، ١٩٦٤، ج ٥ ص ٦٢-٦٤.

(٥) الرازى، مفاتيح، مرجع سابق، ج ٧ ص ٤١٢.

(٦) الشوكانى، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٥ ص ٦٤.

(٧) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢١٢ السندى، مرجع سابق، ج ١ ص ١٥، الإمام الزركشى، شرح صحيح البخارى، وبهامشه: النووى، كتاب التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٢٤، ص ٢٢. ولقد أشار الإمام البخارى لهذا المبدأ فى ترجمته لحديث أبى بكره الثقفى، الذى رواه فى معرض تنبيه الأحنف =

ويتعين بالتالى أن لا يكون قتال البغاة إلا دفعا: فلا يتبع مدبرهم ولا يجهز على جريحهم كما أن أموالهم وحريتهم معصومة بالإسلام الثابت لهم (١).

وتختلف حرب البغاة عن الحرب التى تنشأ بين فريقين من المسلمين انطلاقا من اعتبارات العصبية، وبالجمله القتال الذى ينشأ بين مسلمين دون تأويل ودون توفر أركان البغى، وتحكمه - كما قال ابن تيمية - أية القصاص فى القتل والجرحى بمعنى: أن كل فريق يضمن كمجموعة متكافئة ما ألحقه من خسائر بالطرف الثانى كمجموعة متضامنة، وذلك على عكس قتال البغاة الذى يسقط فيه الضمان (٢).

كما يختلف قتال البغاة عن قتال الحراة، إذ فى الحالة الأخيرة يجوز على النقيض من حالة البغاة قتال المحاربين مدبرين ومقبلين وتعمد قتل من قتل منهم، وأخذهم بما ألتفوه من دم أو مال فى الحرب وحبس من أسر منهم ليعلم براعة حاله، ويكون ما يجوبه من الخراج والصدقات كالمأخوذ من وجه الغصب والنهب ويكون غرمه مستحقا عليهم ولا يسقط أخذهم له وجوبه على أهل الخراج والصدقات (٣).

٣- حالة فيئة البغاة وقبول الصلح:

وأخيراً يشير النص القرأى الوارد بسورة الحجرات إلى ترتيبات الحالة الثالثة وهى: فيئة البغاة وترتيب الصلح وتأمينه بغية عدم الوقوع فى الإقتتال وما يجر إليه من عواقب مرة أخرى (٤).

ثانيا: بعض ملامح بداية عهد على:

المقصود من هذه النقطة هو التعرف على موقف الصحابة من المتمردين الذى أقدموا على قتل عثمان وإعطاء فكرة عن طبيعة العلاقات بين الصحابة ككل وفكرة عن

= ابن قيس عن القتال مع الإمام على لما جاء فى الحديث من أنه "إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول فى النار"، حيث أورده البخارى فى باب بعنوان: "الإقتتال، لا ينفى الإيمان"، مشيراً بذلك إلى أن حكم هذا الحديث منقضى عن من كان قصده من القتال دفع الصائل، وليس قصد القتل وتحريره.

(١) الإمام الشافعى، الأم، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٥٩-١٦٠ وهو ما أكدته رسول الله: "حكم الله فىمن بغي من هذه الأمة: ألا يجهز على جريحها، ولا يقتل أسيرها، ولا يطلب هاربها، ولا يقسم فيثها" رواه ابن عمر، وعبد الله بن مسعود، وأخرجه الحاكم، انظر: الأوسى، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ٣١٧، ٣٢١.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٩٧-١٩٩٨.

(٣) الشيرازى، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٤) ويقول الرازى أن الله نيه فى هذه الحالة إلى ضرورة تأمين الصلح بأن يكون بالعدل وتحرى معالجة المشاكل التى تنشأ أولا بطول ذلك فى ضوء قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات ١٠] والمتضمنة لأمر الله تعالى بوجوب المسارعة من منطلق الأخوة فى الإيمان الى السعى فى الصلح حالة التشاتم، والخلاف بين اثنين من المسلمين وليس حين تم الفتنة فحسب وربط شمل الأمة بالرحمة بالحرص على ذلك الرازى، مفاتيح مرجع سابق، ج ٧ ص ٤١٣.

أبرز الصحابة الذين كانت لهم الريادة فى صياغة الأبعاد السياسية للمواجهة بين المتمردين والصحابة فى عهد على التى جرت من خلالها صياغة القواعد الأساسية للإقتتال بين أهل القبلة التى هى المقصود الأساسى لهذا المطلب.

١ - حقيقة الخارجين على عثمان:

النقطة الأولى فى هذا الصدد هى: عدم وجود أى قاسم مشترك بين المتمردين فى موقفهم من عثمان وبين الصحابة جميعاً، ذلك أن المتمردين فيما أخذوه على عثمان لم يراعوا الأساس الذى تحترمه عناصر الصفوة وفى مقدمتهم عثمان، ألا وهو مواجهة الحجة بالحجة وعدم سوق الإتهامات والتشبهت بها دون بينة. وكان ذلك أمراً طبيعياً بحكم أن المتمردين مجموعة من أراذل الناس، بضاعتهم قتل عثمان وبعده، هى: التجنى وترويح الأباطيل والسعى إلى إيقاع الفرقة بين الصحابة^(١).

ويظهر من رفض المتمردين عرض عثمان عليهم أن يأتوا بالبينة أو يقبلوا اليمين وأن يقاضيه أشرفهم فى كل ما نسبوه إليه ويأخذوه بالحق^(٢) ورفضهم إمداد عثمان بعد أن حاصروه بالماء وهو ما وصفه على بقوله: " أنه لا يشبه أمر المؤمنين ولا الكافرين، فالأسير عند فارس والروم يطعم ويسقى " وتصديهم لكل الصحابة الذين حاولوا مساعدة عثمان كأخ حبيبة وصفية^(٣) وقيامهم بقتل عثمان دون بينة ولا حكم قضاء، ونهبهم لبيت عثمان ولبيت المال بعد ذلك، وقيام عمير بن ضابى بكسر ضلع من ضلوع جثة عثمان وهى موضوعة للصلاة عليها، وهو يقول " حبست ضابيا حتى مات فى السجن " ^(٤) كلها قرائن على أنهم مجموعة بغيتها هى عرض الدنيا وأفرادها موتورون من حدود وتعازير، وتحركهم أفكار مدسوسة أريد بها زعزعة الإسلام من داخله.

وتجدر الإشارة إلى أنه حين قام أولئك الأراذل بفعلتهم الشنعاء كان جل الصحابة فى ميادين القتال فى الغرب والشرق وقد وصلوا إلى أعماق آسيا، ورأى عثمان

(١) ويشهد لذلك قول ابن خلون أنه لم يكن ثمة أنلى درجة من التعاون بين الخارجين على عثمان والصحابة، فلقد عسكر المتمردين خارج المدينة ويعشوا بأشخاص منهم للإجتماع على وطلة والزيير وأمهاة المؤمنين سعيا للحصول على إذن بدخول المدينة ومعرفة ما إذا كان الصحابة قد أعدوا العدة لردهم عنها بالقوة، ورفض الصحابة جميعا الإذن لهم بدخول المدينة، فتشاور المتمردين واتفقوا على ارسال مبعوث من أهل كل مصر إلى واحد من الصحابة البارزين من باب الكيد وطلب الفرقة، فأتى المصريين عليا وأتى البصريون طلحة، والكوفيون الزبير، ثم يستجيب أى منهم لهم، وتنبؤوا كتباً بعثوا بها إلى الأفاق زاعمين أنها لشخصيات من الصحابة منهم عائشة زورا وبهتانا، وختموا بالكتاب الذى زعموا أنه موجه من عثمان إلى عاملة فى مصر للتخلص منهم. ولما واجههم على بقرائن كذبهم، لم يهتموا كثيراً بنفى أن الكتاب مكيدة، ابن خلون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٤٢.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٧٢.

(٣) ابن خلون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٥٠ - ١٠٥٣.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٨٩ - ١٩١.

والصحابة بوجه عام أن محاولة استخدام القوة ضدهم ستسفر عن سفك الدماء جزافاً ورأى الصحابة ضرورة الأخذ بالأسباب. وسعى الزبير بالترتيب مع عثمان إلى تشكيل نواة للمقاومة^(١) كما كتب عثمان إلى أهل الأمصار يستحثهم علي مد يد العون لأهل المدينة. وتشكلت بالفعل بالكوفة والبصرة جماعات لنصرة أهل المدينة^(٢).

وعرض عدد من الصحابة على عثمان الدفاع عنه بالقوة ولكنهم علقوا ذلك على إذنه لهم. وفي مقدمة هؤلاء: علي بن أبي طالب وحارثة بن النعمان^(٣).

واستجاب الزبير لعرض من بنى عمرو بن عوف - وهم من الخزرج - الإلتزام بأمره في رد المتمردين عن عثمان بالقوة. بل أقنع الزبير عثمان بذلك فتخوف المتمردين على أنفسهم وسارعوا إلى قتله. وكان آل حزم يسربون الماء إلى بيت عثمان في الغفلات^(٤).

ولا يجوز أن تفوتنا دلالة حرص من رغبوا في الدفع عن عثمان على أن يكون دفعهم تحت إشراف عناصر من أولى الحل والعقد ويأمر منهم، وحرص أولى الحل والعقد على ضبط حركتهم بأوامر الخليفة.

٢- استنكار الصحابة بالإجماع مقتل عثمان:

وتجدر ملاحظة أن الصفوة كانت ترى أن الأمر لن يصل بدعاة الفتنة إلى حد قتل عثمان، وهو ما صرح به على لدى مقتله^(٥) ودافعت أمهات المؤمنين وعلى عن عثمان، وقادوا أهل المدينة في الممانعة عنه إلى أن عزم عليهم عثمان مع تضيق المتمردين عليه أن يكفوا أيديهم بالنظر إلى عدم تكافؤ قوة الجانبين لوجود أغلب المقاتلين في الثغور والأقاليم^(٦).

وحذر ابن مسعود المتمردين من الإعتداء على عثمان وقال لهم «لئن قتلتموه لا تستخلفون»^(٧) ودعا زيد بن ثابت الأنصار إلى الإنتصار لعثمان قائلاً: «يا معشر

(١) الحافظ الذهبي، المنتقى من، مرجع سابق، ص ٢٢٦-٢٣٠.

(٢) وفي مقدمة هؤلاء: عقبة بن عامر، وعبد الله بن أبي أوفى، وحنظلة الكاتب، وعمران بن حصين، وأنس بن مالك، وهشام بن عمرو، والقعقاع بن عمرو، وعدد من التابعين من بينهم: مسروق الأسود، وشريح، وعبد الله بن عكيم، وكعب بن سوار. كما بحث معاوية حبيب بن سلمة النهدي، إلى المدينة لنصرة عثمان وقام عدد من الصحابة في الشام ومصر بالدعوة لنصرة أهل المدينة. ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٤٢-١٠٤٤.

(٣) الإمام البخاري، التاريخ الصغير، الهند: مطبعة حجر، ١٢٢٥هـ، حتى ٤١.

(٤) الحافظ الذهبي، المنتقى من، مرجع سابق ص ٢٢٦-٢٣٠، ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٥٠-١٠٥٣.

(٥) ابن محمد البياهي، مرجع سابق، ص ٩١.

(٦) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٢٤-١٢٢٦، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٩٥، ابن سعد، مرجع سابق، ج ٨ ص ٤٨٥.

(٧) ابن شيبه، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٨٠، ص ١٢٩٠-١٢٩٣، ص ١٣٠-١٣١١ الطبري، تاريخ،، مرجع سابق، ج ٥ ص ٧.

الأنصار كونوا أنصار الله مرتين في أمر عثمان^(١).

واستاء على لدى علمه بمقتله، وقال ما كنا نظن أن يبلغ الأمر إلي هذا الحد. أيقن أمير المؤمنين صاحب رسول الله ولم تقم عليه حجة ولا بينة؟^(٢)

وكان قنبر مولى على والحسن بن علي قد أصيبا أثناء دفاعهما عن عثمان^(٣)

وكما يقول ابن كثير فإن أحدا من الصحابة لم يكن يرضى قتل عثمان^(٤) وقد أجمعوا على اعتباره مظلوما يجب الانتصار له. بل قالت عائشة أن كسر ضلعه ميتا جريمة تماثل كسره حيا^(٥).

ويقول الإمام السبكي: " لا نحفظ عن أحد من الصحابة أنه رضى بقتل عثمان أما المحفوظ الثابت عن كل منهم فهو إنكاره لذلك "^(٦).

هذا عن الصحابة بعامه، أما عن أقطاب الصحابة، فتكفي الإشارة إلى بعض ردود فعلهم.

فلقد قال علي أن مقتل عثمان مثل بداية لأمرين: " ومن لحق بي، وتحكيم دوائ العرب في أئمة الصحابة"^(٧) ورأى سعيد بن زيد في مقتله عملا " لو انقض له جبل أحد كان محقوقا له أن ينقض "^(٨) . ودعا كعب بن مالك - وكان قد عاهد الله ألا يقول إلا صدقا - إلى الانتصار لعثمان لأنه قتل مظلوما، وكذا فعل حسان بن ثابت. وكان الحسن بن علي، يستقبل الوفود القادمة من الأمصار إلى المدينة للوقوف على أبعاد حادث مقتل عثمان، ويبين لهم كيف أن دعاة الفتنة قتلوه مظلوما، ويقول موضحا فداحة الجرم " لم يأت يوم حتى أواخر عهد عثمان إلا والمسلمون يقسمون فيه خيرا والأعطيات جارية والأرزاق دارة والعدو متقى وذات البين، حسن. وما من مؤمن يخاف مؤمنا، ومن لقيه فهو أخوه، وكان السيف مغمدا عن أهل الإسلام "^(٩).

٣- الصحابة والأساليب السياسية لمواجهة قتل عثمان:

يقتضى التحقيق العلمي لموقف الصحابة، والتابعين بإحسان، تجاه عثمان لدى

(١) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٧٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ ص ١٢٠٦.

(٣) الندوي، سيرة علي، مرجع سابق، ص ١٥٩-١٦٠.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢١٢.

(٥) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٨ ص ٤٨٠.

(٦) انظر: ابن شبة، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٣٤ الندوي، سيرة علي، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٧) المرجع السابق، ج ٤ ص ١٢٤٢.

(٨) المرجع السابق، ص ١٢٤٢، ص ١٢٤٥.

(٩) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢١٢، ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٤٥.

محاصرة أهل الفتنة له وقتلهم له، الإشارة إلي أن بعض من جرى القول بأنهم كانوا ضد عثمان كانوا في الحقيقة يدافعون عنه، ولكن بطريق السياسة والحيلة (١).

ولا حاجة إلى القول بأن الصحابة أعلنوا عن موقفهم، أحياناً رغم أن المتمردين كانت لهم شوكة بالمدينة بعد مقتل عثمان يحسب حسابها (٢)

وحذر عبد الله بن سلام وكعب الأحبار دعاة الفتنة من التمداد في غيهم، لما بدأوا يرددون مقولتهم " قتل عثمان فلم ينتطح فيه نعران " إشارة إلى أن أحداً لن يقوم في أمره أو أن أحداً لن يوقفهم عن حدهم. ورداً على ذلك حذرهم ابن سلام بقوله البقر والمعز لا تنتطح في قتل الخليفة، ولكن ينتطح فيه الرجال بالسلاح. ووالله ليقطن به أقوام إنهم لفي أصلاب أبائهم ما ولدوا بعد (٣). ومما يؤكد أن مراد ابن سلام من ذلك ردع أهل الفتنة وتحذيرهم أنه هو نفسه الذي بشر بالصلح بعد أن آتت مجهودات الصحابة بزعامة على أكلها في تأديب المتمردين وجذبهم إلى المفاهيم الإسلامية الصحيحة، كما سيتضح فيما بعد، وذلك رغم مقتل على. وقال " هذا رأس الأريعين وسيكون على رأسها صلح " (٤).

ولم يكن قتله.. عثمان أشخاصاً متعينين ومحددتين، علاوة على أنهم كانوا وسط قبائلهم. بل إن بعض رؤوس الفتنة المتهمين بدم عثمان أناس لا تتوفر معلومات عن أسمائهم الصحيحة (٥).

(١) ويكفي الإشارة ، كمثال، على ذلك إلى موقف الأشتر، الذي ظهر على أنه من قادة المتمردين، وتصرف بكيفية كشفت موقفه، وأدت بهم إلى الشك فيه. يقول علقمة للأشتر: "لقد كنت كارها ليوم الدار فكيف رجعت عن رأيك؟" فيرد الأشتر مبينا أنه كان كارها لقتل عثمان إلى حد قيامه بمحاولة لتهريبه. فلقد قال: "أجل، والله، لقد كنت كارها ليوم الدار. ولقد أردت أن أخرج عثمان في هودج حبيبة بنت أبي سفيان، ولكنهم أبو أن يدعوني أدخل الدار، وقالوا: "مالنا ومالك يا أشتر"، ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٣١٣.

(٢) البخاري، التاريخ الصغير، مرجع سابق، ص ٤١، ابن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٤٢.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٩٤.

(٤) البخاري، التاريخ الصغير، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٥) راجع نماذج لذلك في: ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ١٨٥ الطبري، تاريخ ..، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٣٢، الحب الطبري، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٧٢. وكما يقول ابن حزم فإن " قطة عثمان كانوا عدداً ضخماً لا طاقة لعلى بهم. وأساس التكليف هو: الإستقامة وإن لم يخالف أحد في وجوب القود من قطة عثمان " (ابن حزم. الملل والنمل ، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٥) ويؤكد الألويسي ذلك قائلاً: " قتل عثمان مظلوماً، والصحابة براء من دمه لأنه منع من قتال من ثار عليه، ولو أراد على القود من القطة لغضبت لهم قبائلهم وصارت حرباً " (الألويسي، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ٣١٨) يقول ابن العربي: " إن لب مشكلة قطة عثمان أنهم كانوا وسط قبائلهم في معسكر على، وكان من الواضح أن قتلهم حتى لو فرض أن تم تعيينهم سيفتح باباً من الشر لا يسد (ابن العربي، مرجع سابق ص ١٦٤) ومن أقوى الأدلة على صعوبة إن لم يكن استحالة تعيين القطة على وجه اليقين أن زوجة عثمان لم تستطع رغم وجودها بجواره أثناء مقتله أن تحدد أحداً منهم. كما أن الإمام علياً لما تكلم في البداية في أمر القود من القطة شرع عشرة آلاف شخص سيولهم يقولون: " كلنا قطة عثمان فمن شاء فليأخذ منا جميعاً " وكان على يقول لمن يطلب منه القود: " لا أجهل ما تعلمون، ولكن كيف أصنع يقوم يملكوننا ولا نملكهم (الندوي، سيرة على، مرجع سابق، ص ١٦٩

والخلاصة أن الصحابة كانوا كلمة واحدة إلى جانب عثمان، ضد صنيع أهل الفتنة ولكن كانت الضرورة تحتم البعد عن المواجهة المباشرة ، واختيار أساليب سياسية غير مباشرة، ومن ثم فإنه إن صح أن خلافا ما، كان بين الصحابة بهذا الصدد، فهو اختلاف حول الوسائل مع وحدة الهدف .

ثالثا: رؤية في أحداث الفتنة في ضوء طبيعة قيادة الأمة الإسلامية آنذا:

ويقودنا ذلك إلى نقطة هامة في هذه المقدمات، ألا وهي: تحديد الضوابط التي لابد للناظر في أي اختلاف قد يفترض نشوبه بين الصحابة في ضوء وضعيتهم ككل ووضعية القيادات التي وجهت الأحداث في الفترة محل البحث بصفة خاصة أن يراعيها،

ففي مقدمة من وجهوا الأحداث في هذه الفترة نجد ثلاثة من المبشرين بالجنة:

على ، وطلحة، والزبير، وهم من المتصدرين لقائمة الفضل بين الصحابة، وعائشة أحب زوجات الرسول إليه أم المؤمنين المتصدرة بدورها لقائمة الصحابييات في الفضل وبقيّة الصحابة المنضمين إلى على أو لعائشة وطلحة والزبير، وكذا معاوية وفريقه من الصحابة^(١).

والواقع أن رد أي خلافات بين الصحابة إلى الحسد أو التباغض أو طلب الدنيا أمر يصطدم بأدلة نفى لا تقبل الجدل تأتي عليه من أساسه^(٢).

وإذا ابتعدنا عن هذه الرؤية الإجمالية وانتقلنا إلى مسألة أكثر حساسية وهي تفحص مكانة معاوية ومن معه على وجه الخصوص، فسنجد أنفسنا بخصوص معاوية أمام صحابي جليل شهد له سعد بن أبي وقاص بقوله: «ما رأيت أحدا بعد عثمان

(١) ويكتفيهم قول القيرواني: "يقول أهل العلم أنهم يجب أن لا يذكر إلا بخير، وهم أحق الناس أن تنشر محاسنهم، وأن يلتزم لهم أحسن الخارج، ويظن بهم أحسن المذاهب. انظر: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، كتاب الجامع للسنة والآداب والمغازي والتواريخ، تحقيق: محمد أبو الجفان، عثمان بطيخ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢، ص ١١٦-١١٧.

(٢) فالصحابه هم خيار الخيار كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" ومع خير القرنين، ومع كلمة واحدة في قصد الحق، وفازوا برضا الله ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (التوبة: ١٠٠) ومن سماتهم الشدة على الكفار والرحمة فيما بينهم ﴿وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩) ومنهم أصحاب بيعة الرضوان، وكانوا ألفا وأربعمائة شخص امتدح الله سريرتهم ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ (الفتح: ١٨) ولا مجال لغير الود والترحم فيما بينهم لأن الله ألف بين قلوبهم، ﴿هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بُصْرَهُ وَاللَّيْلُ بَينَ قُلُوبِهِمْ﴾ (الأنفال: ٦٢، ٦٣) وامتدح الله من يستغفر لهم ويخلو قلبه من الغل تجاههم ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الحشر: ١٠)

أقضى بحق من معاوية (١)

وقال عنه عبد الله بن الزبير: "لله در ابن هند إن كنا لتَفَرَّقَهُ، وما الليث بأجرأ منه، فيتفارق لنا، وإن كنا لنخدعه وما ابن ليلة من أهل الأرض بأدهى منه، فيتخادع لنا، والله لو ددت أننا متعنا به ما دام في جبل أبي قبيس حجر" (٢).

هذا طرف يسير من مناقب الصحابي الجليل معاوية، فماذا عن أصحابه؟

ثمة أحاديث نبوية تثبت أن أصحاب معاوية - باستثناء قلة منهم - كانوا من المخلصين في الذود عن الإسلام. من ذلك قول الرسول: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم" واختار مالك بن يخامر - وهو من أوائل من آمن على يدى معاذ بن جبل، وهو تلميذه المقرب، وأحد ثقات التابعين من الطبقة الأولى - النزوح من اليمن والإقامة في حمص بالشام، معللا ذلك بقوله "سمعت معاذ بن جبل يقول: هذه الطائفة بالشام" وهؤلاء كانوا عسكر معاوية (٣).

وجاء في صحيح مسلم قول رسول الله "لا يزال أهل المغرب ظاهرين حتى تقوم الساعة" ويقول الإمام أحمد بن حنبل، في شرحه لهذا الحديث: "أهل المغرب هم أهل الشام" (٤).

هذه كلها مؤشرات توضح مكانة معاوية وأهل الشام في الدفاع عن الإسلام، وصعوبة إن لم يكن استحالة أن يقف صحابي كالإمام على ضدهم، أو أن يعيبى قوات لمحاربتهم. وربما كانت الحرب بين فريق على وفريق معاوية موجهة - بالأساس - ضد

(١) وشهد له ابن عباس أقرب المقربين للإمام على بأنه: "فقيه وأخلاق الناس بملك لعدله، وحكمته، وعلمه، وقيامه بالأمانة في الأمة على وجهها" وعزل عمر بن الخطاب عمير بن سعيد الذي وصفه، لإستقامته وصلاحه، بأنه "نسيج وحده" وولى معاوية مكانه، فخطب عمير لدى تسليمه السلطة لمعاوية، وأوصى الناس بمعاوية خيرا، وقال "لا تذكروا معاوية إلا خيرا، فإنني سمعت رسول الله يقول "اللهم أهد به" وشهد له عمر بن الخطاب أيضا بأن الرسول دعا له الله أن يهديه ويهدي به. وروى الطبراني والترمذي عن عبد الرحمن بن عمرة المزني، أن الرسول دعا لمعاوية: "اللهم اجعله ماديا مهديا واهد به. اللهم علمه الحساب والكتاب وقه العذاب" وحكى ابن تيمية أن أئمة أعلاما، ذكروا أن معاوية كان في سيرته قمة في العدل والحلم وإوراء التابعون لظنوه لحسن سيرته "المهدي" وهو منشئ أول أسطول عربي إسلامي. وكان معاوية محببا إلي رعيتيه يحبونه ويحبهم، ويصلون عليهم ويصلون عليه، والثابت في الصحيح عن النبي قوله "خير أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين يبغضونكم ويبغضونهم، ويلعنونكم ولعنونهم" الحافظ الذهبي، المنتقى، مرجع سابق، ص ٢١٣-٢٢٢، ص ٢٦١.

(٢) ومعاوية هو القائل لابن أم الحكم أحد أمرائه لما اشتكى إليه من أن فلانا يشتمه: "طأطأ لها فتمتر فتجاوزك، إنى لأستحي من الله، أن يضييق حلمي، عن ثوب أحد من رعيتي، وأن يكون ذنب أعظم من عفتي، أو جهل أكبر من حلمي، أو تكون عورة لا أوارئها بسترى" وهو الذي حدد المرومة في أربع: "العفاف في الإسلام، واستصلاح المال، وحفظ الإخوان، وحفظ الجار"، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٣٥-١٤٠.

(٣) روى البخاري، انظر: الحافظ الذهبي، المنتقى، مرجع سابق، ص ٢١٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٦٢، انظر أيضا: محمد بن إسماعيل الصنعاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت، ص ٤٣٦، ص ٤٥٨-٤٦٣.

عناصر مندسة في صفوف كل منهما حريصة على الفتنة بعيدة عن إطاعة أوامرهما وستأكد صحة هذه الفرضية فيما بعد في ثنايا دراسة الآداب السياسية للحروب التي نشبت في الفترة محل البحث، وتكيف تلك الحروب.

المطلب الثاني

الآليات والضوابط السياسية للإقتتال في حالة فتنة

أولاً: التكيف الفقهي للحرب يومى الجمل وصفين:

ينبه ابن تيمية إلى أن موقعتي الجمل وصفين واللتين وقعتا بين فريقين يتزعمهما بعض كبار الصحابة ليستا من قبيل قتال البغاة، ويذكر أن البعض من الأحناف والشافعية والحنابلة أخطأوا في تكيف هذه الحروب واعتبروها خاضعة لأحكام قتال البغاة، والحق أنها " قتال في حالة فتنة ليس فيه أمر من الرسول، ولا إجماع من أصحابه، كما أن أهل صفين لم يبدأوا طائفة على بقتال، وبالجمل، فإن يوم الجمل وصفين هو: قتال في حالة الفتنة التي قال عنها الرسول أن القاعد فيها خير من القائم. وأشار ابن تيمية إلى أن نص الآية التاسعة من الحجرات يتحدث في مجال قتال البغاة عن " طائفة مقتتلة تبغى، لا عن طائفة مؤمنة تبغى ولم تقاتل، فإن هذه ليس في الآية أمر بمقاتلتها " (١).

وكان على عاجزا عن قهر الظلمة من المعسكرين وكان في صفوفه من لا يوافقه في كثير مما يأمر به (٢).

ولكن هل حرب الجمل وصفين قتال فتنة؟ أم قتال وقع في حالة فتنة؟

يقول ابن تيمية أن حرب الجمل وصفين ليست حرب فتنة، وإنما حرب وقعت في ظل

(١) ويبرهن ابن تيمية على أن حرب الجمل وصفين ليست من قبيل قتال البغاة بمرود نصوص في القرآن والسنة بخصوص قتال البغاة، في حين قال على أن قتال الجمل وصفين ليس فيه أمر من النبي. ولقد سال قيس بن عباد، الإمام عليا: أخبرنا عن مسيرك هذا، أعهد عهده إليك رسول الله؟ أم رأى رأيت؟ فرد بقوله: ما عهد رسول الله الى شيئا، ولكن رأى رأيت. الحافظ الذهبي، المنتقى مرجع سابق ص ٢٥٠-٢٥١، ص ٢٧٦-٢٧٧ أبو الوفا أحمد عبد الآخر، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢) ويحدد محب الخطيب الطرف الذي حارب عليا ومعاوية معا مبينا أن الحرب لم تكن بين علي ومعاوية وإنما كانت حربا أججها قتلة عثمان فهم "الذين استمروا في مواصلة هذه الفتنة. وكان على وسائر إخوانه من الصحابة في الجمل، وصفين مغلوبين على أمرهم. فلم يبدأوا بالقتال ولم يكن يبيغيه. ولم يقاتل أتباع معاوية فريق على إلا لعلمهم بوجود قتلة عثمان في معسكر علي، ومع ذلك لم يبدأوا بالقتال حتى بدأهم أولئك فقاتلوهم دفعا لصولتهم عليهم، ولذا قال الأشرار النخعي: " إنهم ينصرون علينا لأننا نحن الذين بدأناهم بالقتال"، الحافظ الذهبي، المنتقى مرجع سابق، هامش ص ٣٤٩.

فتنة واختلاف . وأهمية التفرقة بين هذين المفهومين تتضح من أن أحكام حرب الفتنة الناشئة لاعتبارات العصبية أو السعى وراء مآرب دنيوية قد ورد فيها نص قرآني يحتم الإمتثال للضمان بالنسبة لما يتلف من مال وأرواح فى القتال حيث قضى الشارع بوجوب المقاصة فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى. ونص على أن الجروح قصاص مع السماح لمن له فضل بعد المقاصة فى القتلى فى استيفاء الدية أو العفو، مع إلزام الطرف الثانى بتلبية حق الطرف الأول. وهذا النص لم يجز القود أو اعتبار الطوائف المعتنقة فى حكم الشخص الواحد يضمن كل منهماما أتلفتة للآخرى بطريق الظلم. وفرض الدية على مجموع الطائفة المتضامنة.

وليس الأمر كذلك فى قتال الجمل وصفين حيث جرى عمل الصحابة كما سيتضح بعد قليل على إهدار الضمان وبالتالي فإن قتال أهل الجمل وصفين، هو كما يقول ابن تيمية بحق من قبيل: " القتال بتأويل فى فتنة القاعد فيها خير من القائم " (١) وكان أكثر الذين اختاروا القتال من الطائفتين أناس لا يطيعون عليا ولا معاوية، وكان الأخيران أطلب لكف الدماء لكنهما غلبا فيما وقع " (٢)

ثانيا: معنى الفتنة:

ولما كانت " الفتنة " (٣) من الألفاظ المشتركة التي درج العديد من الباحثين على إطلاقها على تلك الفترة دون أى عناية بتحديد المعنى المراد منها فإنه يلزم الإشارة بسرعة إلى معانى هذا المصطلح وتحديد المعنى الذى يمكن أن يصدق على تلك الفترة حالة إطلاق هذا المسمى عليها.

لم يوافق عبد الله بن عمر على تكليف الوضع فى مستهل عهد على على أنه " فتنة " فلقد سئل عن ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فقال: فعلنا ذلك فى عهد رسول الله، وكان الإسلام قليل. فكان الرجل يفتن عن دينه، إما يقتلوه أو يعذبوه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة، وعثمان عفى الله عنه وكرهتم أنتم أن تعفو عنه .وعلى ختن رسول الله ﷺ (٤).

ومعنى ذلك أن ابن عمر ينفى عن هذا القتال صفة القتال ضد عناصر تجاهر بمعاداة الإسلام وتشن حربا ضد من يعلن إسلامه وهو المعنى الأصيل للفتنة فى رأيه والذى تنفر عنه معان مرتبطة به منها: الفتنة بمعنى: الحرق ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ

(١) ابن تيمية، دقائق التفسير، مرجع سابق، ص ٢٤٦-٢٥٢.

(٢) الحافظ الذهبي، المنتقى، مرجع سابق، ص ٢٦٣-٢٦٥.

(٣) النظر: فى تلمصيل أبعاد مفهوم الفتنة ودلالاته: مصطفى منجد، الفتنة الكبرى، رسالة ماجستير غير منشورة، ص ٢-٢٥.

(٤) السندى، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٤.

وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴿البروج: ١٠﴾ «يَوْمَ هُمْ عَلَى السَّارِ يُفْتَنُونَ» (الذاريات: ١٣) وكذا الفتنة بمعنى الشك بوصفه أعظم المعاصي المؤدية إلى الهلاك ﴿وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (الحديد: ١٤)

ومؤدى نفى صفة الفتنة بهذه المعانى عن الأحداث التى شهدتها الفترة الى تناولها هذا المطلب فى ضوء ذلك أن يصير للفتنة حتى ولو سلم المرء - فرضا - بإطلاقها على أحداث الفترة محل البحث معنى يبعد تماما عن ما يسمى: " الفتنة الكبرى " كما يزعم البعض بسوء نية أو حسن نية فهذه هى: الشرك والسعى إلى تكفير المسلمين.

ومعنى ذلك أن " الفتنة " إن جاز إطلاقها على هذه الفترة فهى تعنى: "الإختبار والإمتحان لاستخراج السرائر"^(١) وذلك بين مجموعة من المؤمنين وبين أخرى تظهر الخير مع سوء الطوية.^(٢)

وفى ضوء ذلك نتساءل عن الكيفية التى عالج بها الصحابة هذا الموقف ومدى ترسمهم للتعاليم النبوية ومحورها: [الكف فى مواجهة هذه الفتنة الخاصة].
ثالثا: الصحابة وسياسة الكف الإيجابى والسلبى فى حالة الفتنة:

الواقع أن الصحابة جميعا تبنا موقف الكف فى مواجهة هذه الفتنة مع اختلاف فى شكل الكف وأساليبه^(٣). ويمكن القول بأن الصحابة نفذوا سياسة الكف عن طريق آلية [تقسيم الأدوار] بتوزيع أنفسهم على مواقع عديدة يمثل فريق منهم موقع الريادة فى كل واحد منها. فمن الصحابة من تبنى سياسة [الكف فى بعدها الخاص بالإعتزال السلبي] ومنهم من تبنى سياسة الكف [فى بعدها الإيجابى] بمعنى الكف مع السعى

(١) السيوطى، أصول الكلمات، على هامش: السيوطى، المتوكلى فيما ورد فى القرآن باللغة الحبشية والفارسية، دمشق: مكتبة القدس، ١٣٤٨.

(٢) ولقد حذر الرسول من الصنف الأخير أى من "أناس يلبسون للناس جلود الضأن من اللبن والرقعة وقلوبهم قلوب الذئاب لا رحمة فيها. ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمر من الصبر"، وهذا ينطبق بحق على الصورة التاريخية سواء لأهل الفتنة الذين خرجوا على عثمان أو على الخوارج الذين خرجوا على علي. فهم أناس لا يجاهرون بمعاداة الفضيلة والإسلام وأهله، وإنما يزعمون أنهم حماة للفضيلة والإسلام وأهله فى مواجهة أناس من الجزيم به بآدلة قاطعة من القرآن والسنة، سبقت الإشارة إلى بعضها، أنهم حماة للإسلام بمعناه الصحيح وأكثر الناس فهما لروحه ويعتقد هذه الرؤية إشارة الرسول إلى فتنة من نوع خاص تقع فى آخر زمان الصحابة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من السائر. الحكيم الترمذى، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق: حسن نصر ريدان، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٩، ج١ ص ٩١-٩٧.

(٣) الحرب خدعة وتحتمل استعمال المعارض، والتلويح والتعمية على العدو، والحرب الجيدة الكاملة فى مقصدها هى تلك التى لا تنتهك مبدأ شرعيا فى أهدافها، ولا فى وسائلها، وترتكز على المخادعة لا المواجهة، بأقصى قدر ممكن، وذلك لأنه مع المواجهة يزداد خطر تكبد خسائر، أما مع المخادعة فيؤيد الأمل فى حصول الظفر بغير خطر أو بخسارة أقل، انظر فى الأساسيد الشرعية لهذا المبدأ، وتطبيق الصحابة له فى عهد الرسول: أحمد بن حجر العسقلانى، كتاب السير والجهاد من: فتح الباري، أعداد ومراجعة: أحمد محمد خليفة، بيروت: دار اليلغة، ١٩٨٥، ص ٢٣٧-٢٣٨.

فى الصلح، ومنهم من استخدم سياسة الكف "من خلال المشاركة فى توجيه الأحداث وجهة الكف" وفى مقدمة الفريق الأخير على ، معاوية، وأصحابهما . فلنفصل هذا الإجمال.

١- الكف بالإعتزال السلبي: يمكن القول بأن رائد هذه الفلسفة هو عثمان بن عفان الذى عزم على الصحابة جميعا بالكف بل وعد بمنح الحرية لمن يكف يده من عبده ورأى أن من حقه كخليفة على كل من يسلم له بحقوق الإمارة أن يكف يده.

ب - وتزعم هذه السياسة بعد عثمان لفيف من الصحابة منهم: عبد الرحمن بن أذهر الذى وصل فى الإعتزال السلبي للفتنة إلى حد رفض المشاركة فى دفن عثمان توجيهها للناس للإقتداء به فى القعود فى الفتنة. وعلل ذلك بقوله: " لم أدخل فى شئ من أمر عثمان ولا أحب أن أدخل " (١).

ج - وربط سعد بن أبى وقاص بين الإعتزال السلبي حيث التزم بيته وطلب من أهله أن لا يخبروه بشئ يحدث إلى أن يجتمع المسلمون على أمر واحد، وبين دعوة الناس إلى عدم المشاركة فى الفتنة والإنشغال عنها بالتنمية الاقتصادية، فلقد أوصى سعد حازم بن خارجة الأشجعي أن يشتري غنما ويكون فيها " (٢)

٢ - الكف مع السعى فى الإصلاح: من قبيل الإعتزال فى جانبه الإيجابى أيضا ما قام به المغيرة بن شعبة وهو ممن اعتزلوا الفتنة من الخطابة فى الناس لما تجهزت عائشة وطلحة والزبير للسير إلى العراق مركزا على نقاط أبرزها: " إن كنتم خرجتم مع أمكم فارجعوا بها خيرا لكم. وإن كنتم غضبتم لعثمان فرؤساؤكم قتلوا عثمان، وإن كنتم نقمتم على علمي شيئا، فبينوا ما نقمتم عليه ولا تشيروا فتنتين فى عام واحد " (٣).

(١) ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ ص ١٢٥١ واعتزل محمد بن سلمة فارس رسول الله الفتنة وكسر سيفه واتخذ سيفا من خشب. وواقع الأمر، أن معظم الصحابة كانوا ضمن الفريق الذى التزم الكف بالإعتزال السلبي، والادلة على ذلك كثيرة. يقول ابن تيمية: " اعتزل حروب على معاوية أكثر السابقين الأولين " (ابن تيمية ، منهاج السنة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٤٥) ومن مؤشرات ذلك أيضا خروج سلمة بن الأكوع إلى الربيعة منذ مقتل عثمان وملازمته حتى قبيل وفاته، ولزوم أناس من أهل بدر دورهم بعد مقتل عثمان وعدم خروجهم منها إلا إلى قبورهم وعدم مشاركة غير ثمانية منهم: الحسن بن على فى دفن عثمان (ابن شبة، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٤١ - ١٢٤٢) وكان عمران بن حصين يدعى إلى اعتزال الخلاف الناشب بين أهل القبلة، ولم يكن على يطلب من أحد من الصحابة أكثر من أن يعتزل الخلاف (المرجع السابق، ج ٤ ص ٨٣٦، ابن قتيبة، المعارف مرجع سابق، ص ٢٧٠).

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨٦-٧٨٧. وهو ما أعرب عنه صراحة كعب بن ثور لصبرة بن شيمان رأس الأزد بقوله: " أطلعنى واعتزل بقومك، فإن اصطاح الجانبان فالصلح ما أردنا. وإن اقتتلا كنا حكاما عليهم غدا، ويتضح من رد صبرة على كعب أن الاختلاف بين الصحابة وكبار التابعين بإحسان كان خلاف وسيلة لا غاية. فلقد قال له " أتأمرنى أن أغيب عن إصلاح الناس؟ " وهو نفس الهدف الذى خرج من أجله طلحة، والزبير، وعائشة، حيث قال طلحة: " إنما خرجنا للإصلاح " ومعنى ذلك أن هدف من انضم إلى جانب على أو معاوية أو طلحة والزبير ومن اعتزل هؤلاء جميعا واحد (المرجع السابق، ص ٨٢٧ ٨٢٨)

ولا يخفى أن هذه دعوة من جانب الصفوة إلى القعود فى حالة الفتنة، وتوضيح أن ذلك خير العامة لأنهم يأخذون الأمور على ظاهرها، وتنبيه العامة إلى أن دم عثمان فى رقبة وجهاء العامة الذين اقتادوهم علي غير بصيرة ضد عثمان، وتنبيه العامة إلى الإستفادة من مقتل عثمان بمعرفة أن دورهم: ليس التكتل وراء أحد ضد الخليفة فهذا ما حدث من جانب أهل الفتنة ضد عثمان الذى يخرجون لنصرته، وأن الأولى بهم هو: توضيح حجتهم بخصوص ما قد ينقمونه من على.

وجملة القول، أن عددا من الصحابة اعتزلوا القتال لغاية أساسية هى: توفير متطلبات تطبيق الآلية التاسعة من الحجرات وذلك بتوفير فريق محايد قادر على رعاية الصلح بين المتقاتلين.

ولما كانت الفتنة موضع المعالجة ذات طبيعة خاصة والقاعد فيها خير من الواقف والواقف خير من الماشى، فإنه يتعين تحديد معنى القعود والذى اتضح فيما سلف أنه يشمل الإعتزال ببعديه السلبي والإيجابى. ولكن ألا يحتاج الإعتزال ذاته إلى تنسيق حتى يؤتى ثماره فى وأد الفتنة ؟ الواقع أن سنام القعود عن الفتنة قد يتحقق كما فعل على وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية من خلال الإمساك بزمام القيادة فى توجيه الأحداث وضبط إيقاعها أو بالأحرى السعى فى كبحها والقضاء عليها. فلنفصل هذا الإجمال.

٣- الصفوة والقعود عن الفتنة عبر المواجهة:

يتزعم الصحابة الذين اتخذوا هذا الموقف من الفتنة الإمام على، ويساعده فى تنفيذه كافة الصحابة سواء منهم من اعتزل، ومن سعى فى الصلح ومن قام بجهد ظاهره المجابهة كمائشة وطلحة والزبير ومعاوية. ومن أبرز الآليات والتدابير التى استخدموها فى هذا الصدد:

أ - التأكيد على وحدة الغاية :-

يتصدر آليات القعود عبر المواجهة إيضاح أن الغاية الوحيدة هى: الإصلاح. فلقد أوضحت عائشة فى رسائل بعثت بها إلى الوجهاء ممن اعتزلوا الفريقين، وفى مقابلاتها مع عمران بن حصين وأبى الأسود الدؤلى مبعوثى عثمان بن حنيف عامل على البصرة إليها، وأولهما ممن اعتزلوا الجانبين، أنها سارت " لتشرح ما أحدثه الغوغاء فى حرم رسول الله من قتل الإمام واستحلال الدم والمال والبلد الحرام وتدارس سبل الإصلاح، باعتبار أنه لا خير فى كثير من النجوى، إلا إذا كانت: أمراً بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ^(١) .

(١) المرجع السابق، ص ٧٩٣.

ولم يصادر عثمان بن حنيف عامل عليّ على البصرة حق عائشة في إلقاء خطبة في قواته حتّتهم فيها على إقامة كتاب الله وأخذ قتل عثمان به. وأكدت " أن الناس كانوا يتجنّون على عثمان ويزورون على عماله ، فتنظر في شكاياتهم، فتراه يارا نقياً، فلما قوا على المكاثرة استحلوا الدم والمال والبلد الحرام بلا ترة ولا عذر "

وأدت هذه الخطبة إلى انقسام في جيش عثمان بن حنيف ، وإلى استجابة أهل البصرة لنداء طلحة والزبير بتكليف كل قبيلة بالقبض على كل من شارك منهم في غزو المدينة وتسليمه إليهم لمحاكمته. فلم يفلت من المميزين من قتل عثمان من أهل البصرة أحد إلا حرقوص بن زهير، فإن بنى سعد منعه. ثم كتب طلحة والزبير إلى أهل الشام واليمامة والمدينة والكوفة أن الغرض من مسيرتهم هو " وضع الحرب وإقامة كتاب الله بإقامة حدوده في الشريف والوضيع وحقن الدماء أن تهرق دون من حل دمه " (١).

ب - إبراز الداء وتشخيصه: بدأ على جهوده في وأد الفتنة بالتركيز على موضع الداء الذي ابتلى به المسلمون آنئذ من الإستهانة بالحرمان، وفي مقدمتها: حرمة المسلم، فركز في أول خطبة له على حث الناس على تقوى الله ليس في العباد والبلاد فحسب بل في البهائم أيضاً (٢).

وقال الإمام على لما لك بن جندب الفهري " إن الصلاح والكف أحوط لنا ولهم فإن أبوا إلا القتال فصدع لا يلتئم " (٣) أي أن علياً بنى موقفه على الكف والبعد عن القتال ما استطاع إلى ذلك سبيلاً والتحذير من مغبته. وأكد الإمام على هذا المبدأ في مسيره إلى البصرة (٤).

ج - وأد الفتنة بالتبصير السياسي للجيش :

وتحسباً لإمكانية وقوع قتال على غير إرادته ، أصدر على تعليمات ضمنها كتاباً إلى أمراء الجنود، وآخر إلى الجنود، وبيانا خاصاً بأداب الحرب الإسلامية.

ومن أهم ما في كتاب علي إلى أمراء الجنود تصريحه بأنه قد يحجز سره في

(١) المرجع السابق، ص ٨٠٥-٨٠٧، ص ٧٩٤-٧٩٧.

(٢) النوى، سيرة على، مرجع سابق، ١٦٦-١٦٧.

(٣) الباقلاني، التمهيد ، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٤) قال له الأعور بن إبان المنقري، وهو من خالص أصحابه: يا أمير المؤمنين، علام قدمنا؟ فرد على بقوله: 'على الإصلاح وإطفاء الثائرة، لعل الله يجمع شمل الأمة ويضع عنها الحرب فإن لم يجيبوا تركناها ما تركونا فإن لم يتركنا دفعناهم عن أنفسنا' فقال الأعور: 'فهل لهم مثل ما عليهم من هذا؟' قال: 'نعم' وسأل أبو سلمة الدالاني علياً: 'أتري لهؤلاء حجة فيما طلبوا به من هذا الدم -دم عثمان- إن كانوا أرادوا الله بذلك؟' قال على: 'نعم' فسأله أبو سلمة: 'فما حالنا وحالهم إن ابتلينا بقتال؟' قال: 'أرجو ألا يقتل أحد منا منهم إلا أدخله الله الجنة، ومن أراد الله نفعه ذلك وكان بمنجاة' وطلب على من أصحابه أن 'أمسكوا عن القوم أيديكم وألستكم' ، المرجع السابق، ص ٢٢٧-٢٢٨، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٦١.

الحرب حتى عن أمراء الجند وحرصه على أن يكون أداء الجيش لمهمته قائما على تقوى الله، مبتغيا رضاه (١) .

أما كتاب على إبي الجنود فيرسي مفاهيم إسلامية من شأنه: تحقيق الإنضباط الإسلامي للجنود القائم على منظومة من الحقوق والواجبات المتقابلة، ويحصر مهمتهم في الدفاع عن منهج الله في الأرض (٢) .

أما البيان الخاص بأداب الحرب الإسلامية والذي أصدره على إلى أتباعه تحسباً لإمكانية نشوب حرب فنصه " لا تقاتلوا القوم حتى يبيؤكم فإنكم بحمد الله على حجة وإذا قاتلتموهم فلا تجهزوا على جريحهم ولا تتبعوا مدبراً، ولا تكشفوا عورة، ولا تمشوا بقتيل، فإذا وصلتكم إلى رجال القوم فلا تهتكوا لهم ستراً ولا تدخلوا داراً إلا بإذن، ولا تأخذوا شيئاً من أموالهم إلا ما تجدونه في عسكرهم من السلاح ولا تهجوا امرأة وإن شتمت أعراضكم وسين أمراءكم وصلحاكم فلقد كنا نؤمر بالكف عنهن حتى وهن مشركات " (٣) . وبذا حدد على لأتباعه ما يمكن تسميته: بضوابط الإشتباك المسلح بين طائفتين من المؤمنين وسلوكيات الجيش في حالة الظفر.

د - مبدأ حرية الاختيار في المشاركة في حرب في حالة الفتنة:

إتصل الإمام على بالعناصر البارزة من الصحابة الذين اختاروا اعتزال الفتنة سعياً لتقرير قاعدة هامة هي : أن الحرب في حالة الفتنة تقوم على مبدأ حرية الاختيار (٤) .

(١) وجاء في كتاب على إلى أمراء الجنود: "إن من حق الوالي ألا يغيره علي رعيته أمر ناله أو خص به وأن يزيده ما قسمه الله له دنوا من عباده وعطفا عليهم، وإن لكم عندي ألا أحتجز بؤنكم سرّاً إلا في حرب، ولا أطوى عنكم أمراً إلا في حكم، ولا أؤخر حقاً لكم عن محله، وألا أرياكم شيئاً وأن تكونوا عندي في الحق سواء، فإذا فعلت ذلك وجبت عليكم النصيحة والطاعة، وإني أبرأ إليكم وإلى أهل الأمانة من معرفة الجيش، فأعزّلوا الناس عن الظلم والعنوان، واحترسوا أن تعملوا عملاً لا يرضى الله به عنا" نصرابن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطباعة والنشر، ١٢٨٢، ج ٢، ص ١٢٥-١٢٧.

(٢) جاء في كتاب على: "إن الله جعلكم في الحق جميعاً سواء، وجعلكم من الوالي، وجعل الوالي منكم بمنزلة الوالد من الولد، حكمكم عليه إنصافكم والتعديل بينكم والكف عن فيئكم، وعليكم إن فعل ذلك معكم أن تطيعوه فيما وافق الحق، فإنكم وزعة الله في الأرض"، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٢٧.

(٣) الباقلاني، التمهيد، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٤) فلقد اتصل على بكل من سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد والحكم بن عمرو وأمهان بن صيفي وجات ريوهم على طلب على منهم السير مع سلبية ومثبلة من باب القنوة لغيرهم عن المشاركة، قال سعد: أعطني سلاحاً يعرف المسلم من الكافر حتى أقاتل به معك وقال ابن عمر: "أنشدك الله أن تحملني علي ما لا أعرف" وغادر المدينة متوجهاً إلى مكة، وقال محمد بن مسلمة: "إن رسول الله أمرني أن أقاتل بصيفي المشركين فإذا قاتل أهل الصلاة، ضربت به صخر أحد حتى ينكسر وقد كسرت بالأمس وأنا علي عهد من رسول الله أن إذا رأيت من المسلمين فتنتين تقتتلان أن أكسر سيفي وأكف لسانى ويدي حتى تأتيني موة قاضية أو يد خاطئة" وقال أبو حذيفة: "لئن اقتتلتم لأدخلن بيتي فإذا دخل على أحد فلاقولن: بؤيئتمى وأئلكم" وقال أسامة بن زيد: "إعفى من الخروج معك في هذا الوجه فإنني عاهدت الله ألا أقاتل من يشهد أن لا إله إلا الله" وقال أمهان بن صيفي: "إن =

وفى مواجهة ذلك قال الأشتر لعلی: " يا أمیر المؤمنین إنا وإن لم نكن من المهاجرین والأنصار فإننا من التابعین لهم بإحسان وإن القوم وإن كانوا أولى بما سبقونا إليه فلیسوا بأولی بما شرکناهم فیه. فَحُضُّ هؤلاء الذین یریدون التخلّف عنک باللسان فإن أبوا فادّبهم بالحبس " فقال علی مبیناً أن قتال أهل القبلة لا یشکل إلزامیا: " بل أدعهم ورأيهم الذی هم علیه " (١) .

كما سلم الإمام علی بحق معتزلی الفتنة فی دعوة الآخرین إلى أن یحذوا حذوهم
و - إسناد القيادة لعناصر تکره الإقتال:

ومن الآلیات التی لجأ إليها الصحابة لمحاصرة الفتنة إسناد المهام القيادية لعناصر کارهة للقتال. ومن الأدلة علی ذلك موقف محمد بن الحنفية حامل رایة معسكر علی يوم الجمل حيث توقف عن القتال قائلاً: " هذه مصیبة عمیاء " (٢) .

وأسند الإمام علی إمارة الجیش يوم صفین لأناس كان من أكبرهم الأشعث بن قیس، والذی كانت إحدى بناته تحت الحسن بن علی، والآخری تحت عمرو بن عثمان بن عفان وكان من أشد الناس کرها للقتال . فلقد قال لمعاوية «اتق الله فی أمة محمد. هبوا أنکم قتلتم أهل العراق، فمن للبعوث والذراری؟ أم هبوا أننا قتلناکم فمن للبعوث والذراری؟» (٣) .

فالشغل الأول لأمیر علی هو: أمر الفتوح الإسلامية ومصلحة الأمة، وليس انتصار طرف إسلامی علی آخر.

وكان الحسن بن علی من الأمراء إلى جانب أبيه مع ما هو معروف عنه من کره للقتال بین المسلمین واعتباره أن جند الشام هم جبهة الإسلام وأداة الفتوح الإسلامية

= رسول الله أمرلی إذا اختلف الناس أن اتخذ سيف من خضب وقد اتخلته فإن شئت خرجت یه ملک الدینوری، الأخبار الطوال، مرجع سابق، ص ٤٣ ابن سعد مرجع سابق، ج ٨ ص ٤٨١، الکاندھولی، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٧-٢٨٨.

(١) أبو حنیفة الدینوری، مرجع سابق، ص ١٤٢ غوقف أبو موسی الأشعری یخطب فی أهل الکوفة یدعوهم إلى أن یكونوا: " ماوی لكل مظلوم، ومکاناً یأمن فیه الخائف " وأخذ یقول لهم أن السبیل إلى ذلك هو " شیما سیوفکم، وانزعوا أسنة رماحکم وأقطعوا أوتاراً قسیمکم والزموا قعود البیوت فإن القائم فی الفتنة خیر من السامی والناثم فیه خیر من القائم " (المرجع السابق ص ١٤٥) وأخذ عمران بن حصین یدعو الناس إلى أن یلزموا المسجد فإن نخل علیهم داخل فلیلزموا البیوت فإن دخل علی الرجل أحدٌ بیته یرید نفسه وماله فقد حل له أن یدفع عن نفسه (الذهبی، سیر...، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٥، ص ٢٨٧) وكان عمران ینهی عن بیع السلاح فی القتال الذی دار بین عناصر من معسكر علی وأصحاب الجمل ومعاوية ویقول: " هو بیع سلاح فی الفتنة " واجمع كبار الصحابة علی الدعة إلى أنه لیس فی الإقتال صواب لأنه قتال فتنة لیس بواجب ولا مستحب (ابن العربی، مرجع سابق، ص ١٧١)

(٢) العصامی المکی، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٤١، ابن العباد، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٣) الحافظ الذهبی، سیر أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٧، علی بن أبی طالب، مرجع سابق، ص ١٠٧.

التي يلزم المحافظة عليها.

وفى الإتجاه المقابل نجد أن معاوية قد أسند إمرة قواته لعناصر كارهة للقتال، فمن بين أمراء معاوية عبد الله بن عمرو الذى أشار على أبيه أن يكف ربه ويجلس فى بيته حتي يجتمع الناس على كلمة سواء. ولعل من الأدلة على وحدة الهدف أن يشمل قادة معاوية: عمرو بن العاص وابنيه، مع أن واحداً منهما أشار على أبيه بالكف وأشار الآخر بالمشاركة.

وأوضح على وقادته من بداية وصولهم إلى البصرة أن سياستهم تقوم على الكف فقال علي محمداً سياسته: " نريد الإصلاح إن قبلوا منا، فإن لم يجيبونا إليه ندعهم بعذرهم ونعطيهما الحق ونصبر. فإن لم يرضوا ندعهم ما تركونا فإن لم يتركونا امتنعنا منهم " (١) .

و - ترويض الأمة على التدبر والمواجهة غير المباشرة للفتنة:

وفى تعبئته لأهل الكوفة إلى جانب على قال ابن عباس: " أدعوكم لتشهدوا معنا إخواننا من أهل البصرة فإن يرجعوا فذاك الذى نريد وإن أبوا داويناهم بالرفق حتى يبدأونا بالظلم وإن ندع أمراً فيه صلاح إلا أثرناه " (٢) " فعرض القعقاع بن عمرو وهو من وجهاء الكوفة وكان أميراً لعثمان على الحرب بها القيام بمساع للصلح فى ضوء القواعد التى حددها على وابن عباس من لزوم الرفق إلى أن يبدأ أهل البصرة بالظلم فوافق على ذلك ، فاجتمع القعقاع وهو من العناصر التى اعتزلت الجانبين بعائشة وطلحة والزبير فقالوا له: " نريد الإصلاح بين الناس " فسألهم عن مضمون الإصلاح الذى يسعون إليه، فقالوا: " قتله عثمان فإن تركهم ترك للقرآن كله " فقال القعقاع إن قتل عناصر منهم أدى إلى غضب أقوامهم، والسعى إلى قتلهم يعنى اجتماع مضر وربيعه على حرب عائشة وفريقها ومن يحاول مؤازراتهم فى ذلك، فأين الإصلاح؟ ومعنى ذلك أن القعقاع لم يمار فى وجوب المطالبة بدم عثمان، ولكنه رأى أن الضرورة تحتم - تجنباً للحرب - عدم السعى آنئذ فى ذلك، فسأله أم المؤمنين عن الحل الذى يراه، فلخصه فى كلمة واحدة " التسكين " فقبلوا منه (٣) .

واجتمع ابن عباس بطلحة والزبير الذى أكد إيمانه بأن الأولى هو الكف بقوله: " ما كنت فى موطن منذ عقلت إلا وأنا أعرف أمرى غير موطنى هذا " وقرر اعتزال القتال كما اجتمع محمد بن طلحة بعلى وعند ذلك تأكد رؤوس الفتنة أن الصلح سيمكن من

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٥٦.

(٢) المرجع السابق، ج ٧ ص ٢٥٨.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٧٧-١٠٨٧.

رقابهم وسيجهض مواصلتهم لمؤامراتهم. فاتفقوا على التحايل لإضرار الحرب (١).

ويسعى على إلى ضرب مقولات السبائية في الصميم بالتأكيد يوم الجمل على أن رسول الله لم يعهد إليه شيئاً في موضوع الإمارة (٢) ورأى المتمردون أن علياً يعطل عدم معاقبة من أجلب على عثمان ليس بتأكيد شرعية صنيعهم وإنما بأن الضرورات العملية تحتم السكوت عليهم إلى حين (٣).

ثم إن المتمردين رأوا أن علياً يصور هدف طلحة والزبير وعائشة على أنه إجراء معاد لإمارته وموجه ضده. وفي نفس الوقت يصفه بأنه دعوة إلى الإصلاح. ولا يشير - البتة - إلى أن قيامهم بهدف طلب دم عثمان وبذا فإن غرضهم هو على وليس المتمردين وذلك بغية التمويه وتسكين المتمردين عليهم ووضع القدوة في أدياب الإختلاف أمام المتمردين حيث بين لهم أن قراره في مواجهة ما أسماه بتمالؤ عائشة وفريقها على إمارته أنه: " سيصبر ما لم يخف على جماعتهم. ويكف إن كفوا ويقتصد نحوهم " (٤).

ويقول على لما سأله قيس بن عباد عن مسيره يوم الجمل: أعهد عهده إليه رسول الله أم رأى رآه " ما عهد إلى رسول الله شيئاً ولكن رأى رأيته " (٥) وعلى بهذا يلمح إلى أن فريق عائشة ليس باغياً ولا ناكثاً لأن قتال هؤلاء فيه عهد من الله ورسوله موجه إلى أولى الأمر.

ثم إن انضمام عدد محدود للغاية من الصحابة إلى جانب على وثناء على على عناصر من أمثال: عبد الله بن سلام الذي لم يتخلف عنه فحسب، بل أهاب به أن لا يسير إلى البصرة (٦) كلها مؤشرات أمام المتمردين على أن علياً لم ير نفسه وإياهم في كفة واحدة ضد الفريق الثاني. فلم يكن على يقصد حرب عائشة ولم يكن فريق عائشة يقصد حرب على (٧).

(١) الألويسي، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ٢١٨-٢١٩ وذلك بعد أن رأوا أن علياً يتبرأ من دم عثمان ويعلن يوم الجمل في خطبة له مقسماً بالله أنه " لم يقتله ولا أمر بقتله ولا ماله ولا رضى به ولقد نهى عنه فلم يسمعوا له " وقال: " اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان. لقد طاش عقلي يوم قتل. وأنكرت نفسي وجاؤني للبيعة، فقلت إني أستحي من الله أن أبايع قوماً قتلوا رجلاً تستحي منه الملائكة، كان خيرنا وأوصلنا للرحم وأشدنا حياءً وأحسننا طهوراً وأتقانا لله ". انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق ج ٧ ص ١٥٢-١٩٤.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) حيث صرح لعائشة وطلحة ومن طالبوا بإقامة الحد على قتلة عثمان بقوله " لست أجهل ما تعلمون ولكن هل ترون موضعاً لقدرة على شيء مما تريدون؟ إن الناس من هذا الأمر إذا حرك على أمور: فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى غير ما ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا ذاك، فاصبروا حتى يهدأ الناس. وسامسك الأمر ما استمسك " ، انظر: على بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

(٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٦١.

(٥) الحافظ الذهبي، المنتقى من مرجع سابق، ص ٢٧٦، ٢٥١.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٥٥.

(٧) الخطيب، على هامش: الذهبي، المنتقى مرجع سابق، ص ٢٧٧.

وفى ضوء كل هذه المؤشرات تواطأ المتآمرون على عثمان على إنشأ الحرب وحملوا فى آن واحد على فريقى عائشة وعلى (١) .

ويقول ابن كثير أن السبابة من أصحاب ابن سبأ كانوا فى موقعة الجمل لا يفترقون عن القتل فى حين ينادى منادى على: " ألا كفوا، ألا كفوا فلا يسمع أحد " (٢) .

وإذا كان الصحابة لم يفلحوا فى منع دعاة الفتنة من إشعال القتال، فإنه يتعين على الناظر فى الأبعاد السياسية للجهود التى بذلتها الصفوة فى مواجهة المتمردين عدم الإنشغال بذلك عن حقيقة سعى الصفوة إلى تقعيد آداب وضوابط الحروب بين أهل القبلة، ونجاحهم فى تحجيم المواجهة والسيطرة على الموقف .

وكانت أحكام قتال أهل الشرك قد عرفت فى عهد النبى فى حين لم تنتشر المعرفة بأحكام قتال أهل التأويل (٣) وفى ضوء ذلك تتضح أبعاد قول على يوم الجمل: " لقد شهدنا فى عسكرنا هذا أقوام فى أصلاب الرجال وأرحام النساء سيقوى بهم الإيمان " (٤) فى إشارة صريحة إلى تطلعه لأن تكون هذه الظروف بمثابة مدرسة فى تقعيد أسس وضوابط الإقتتال بين أهل القبلة للأجيال القادمة .

رابعاً: موقعة الجمل وضوابط الإقتتال:

أكدت الصفوة يوم الجمل على مجموعة من الضوابط السياسية الهامة للإقتتال أبرزها:

١ - عدم شرعية اغتيال الخصوم المسلمين:

فلقد قال رجل للزبير: " أريد أن أقتل علياً بأن أظهر أننى فى صفه ثم أقتله " فقال له الزبير: إنى سمعت رسول الله يقول: " قيد الإيمان الفتك لا يفتك مؤمن " (٥) .

وشدد على على تعليم أتباعه أن " لا غدر " (٦) وأن من أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه عدل ولا صرف " (٧) .

ويتمثل محور تعليمات (الاشتباك) التى أصدرها الصحابة من الفريقين إلى أتباعهما فى: تجريد الحرب بين أهل القبلة من الأغراض الدنيوية ، ووضع قيود بالغة الشدة من شأنها تحجيم نطاق الاشتباك وشدته .

(١) الحافظ الذهبى، المنتقى، مرجع سابق، ص ٤٠٤ .

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) الألبانى، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ٣١٩ .

(٤) ابن العري، مرجع سابق ص ١٦٥ ، على بن أبى طالب، مرجع سابق، ص ٩٨ .

(٥) عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٩٩ .

(٦) على بن أبى طالب، مرجع سابق، ص ٤٦٤ .

(٧) على بن حسين على، مكاتيب الرسول، لكهنوء : تشرىس، ١٣٨٢هـ، ص ٦٩ .

٢- مراعاة أن الإقتال لا ينفى حقوق الرابطة الإيمانية:

أ - اجتمعت كلمة الصحابة في حروبهم على ألا يتبعوا مدبراً ولا يجهزوا على جريح ولا يقتلوا أسيراً ولا يضمنوا نفساً ولا مالا مع تحريم سبى الذراري وتحريم غنيمة الأموال بالإضافة إلى إصدار على أمرا لاتباعه بقبول شهادة الفريق الثاني والصلاة خلفه (١) .

ب - ولم يسمح الإمام على لاتباعه بأخذ شئ من المعسكر الآخر باستثناء الكراع والسلاح فيتم التحفظ عليها أثناء الحرب لئلا يعودوا إلى القتال به، فإذا انقضت الحرب وجب ردها إليهم (٢) وأمر على بعدم دخول الدور، وجمع ما وجد في المعسكر من حاجيات الفريق الثاني ووضعها بمسجد البصرة، ونادى مناديه أن من عرف شيئاً هو له فليأخذه

ج - وأمر علي القعقاع بن عمرو أن يجلد رجلين نالا من عائشة، كل واحد منهما مائة جلدة (٣) .

د - وقال على في قتلى الفريقين: " أولئك قوم اختلفوا في الرأي، ولم يتبعوا الهوى بل أرادوا الله بأعمالهم " (٤) .

هـ - وحرص على على إظهار المودة تجاه أبناء من استشهدوا في القتال (٥) .
ومن الطبيعي ألا تروق هذه الضوابط والقيم التي أرسنها الصفوة بزعامه على أثناء القتال وبعده للمتبردين لأنهم طلاب دنيا في واقع أمرهم (٦) .
إلا أنهم ما لبثوا أن أظهروا عدم اقتناعهم ورحلوا عن على فأعجلوه عن المقام

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج٢ ص ١٠٨٢ ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٩٥ .

(٢) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج٥ ص ٥٢٣ .

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج٧ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٤) محمد الخضرى، إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٠، ص ٢٥٨ .

(٥) ومن هذا القليل استقباله عمران بن طلحة بعد موقعة الجمل حيث ترحم على والده، وأوضح له أنه اتخذ إجراءات لحماية أموال أبيه من الإغتصاب، فليتسلمها وليقم في أمرها، وختم بقوله: "إذا كانت لك حاجة يا بن أخي، فأتنا" ابن خلدون، مرجع سابق، ج٢ ص ١٠٨٦-١٠٨٧، ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٥٩ .

(٦) وتجسد ذلك في قول بعض من كانوا في فريق على: "كيف حل لنا أن نقاتل القوم ولا يحل لنا سبيهم وأموالهم؟" فقال على: "ليس على الموحدين سبى، ولا يغنم من أموالهم إلا ما قاتلوا به وعليه، فدعوا ما لا تعرفون. والزموا ما تعرفون" وبعد أن بين على القاعدة العامة في القتال بين المسلمين، ألغى السببية الحجة لما وصلوا معارضته في ذلك قائلاً: "أيكم يحب أن تكون أم المؤمنين عائشة في سهم؟" فسكتوا جميعاً، ومؤلف هم الفريق الذي يعادى على بحق، ويسعى الإمام إلى إعادته للصف الاسلامي، وأثر على الإقامة بالكوفة وعدم العودة الى المدينة صيانته لها ما من الحروب الأهلية . الندوى، سيرة على، مرجع سابق، ص ١٧٢ - ١٧٣، الدينوري، مرجع سابق، ص ١٥١، المحب الطبري، مرجع سابق، ص ٢٦ .

بالبصرة، وارتحل في إثرهم إلى الكوفة وذلك - بتعبير ابن خلدون - " ليقطع عليهم أمرا إن أرادوه " (١) .

المطلب الثالث

الدور السياسي للصفوة فيما بين الجمل وصغين

أرست الصفوة بقيادة على لفيفا من قواعد التنشئة السياسية الرامية إلى استئصال الفتنة، وتصدرت هذه القواعد: مخاطبة دعاة الفتنة على قدر عقولهم، وإثارة الأمل في أوساطهم في إمكانية التحول بالتوبة إلى مصاف الأخيار، ورسم معالم سبيل الإستقامة أمامهم ببعديه الرئيسين: إدراك أبعاد خطأ مواقفهم السابقة والوعي بأسباب تدارك ذلك في حركتهم السياسية على صعيدى النظرية والتطبيق العملى. ومن أبرز هذه القواعد:

أولاً: الصفوة وتدابير التنشئة السياسية:

حاول الإمام على النزول إلى مستوى فهم دعاة الفتنة في محاولة منه لاستئصال دأئهم على أساس أن الغاية في المنظور الإسلامى هي: تحاشى الرغبة في الإنتقام والتركيز على السعى إلى الهداية من الضلالة، باعتبار أن ذلك هو: سبيل دعم كلمة الله فى الأرض. ومن الأساليب التى اتبعتها الصفوة تحت قيادة على لتحقيق ذلك:

١- مراعاة البساطة وإرساء الأمل القائم على الإستقامة والمسؤولية:

بدأ على خطته هذه بعدم النزول في القصر لدى وصوله إلى الكوفة ونزل الرحبة ثم بدأ سياسة التسكين بخطبة ألقاها فور وصوله ركز فيها على أن قواعد الفضل ثلاثة: إجابة الدعوة إلى الحق، وتغيير المنكر، والثبات على ذلك. وتضمنت تلك الخطبة حسب رواية نصر بن مزاحم المعروف بتشيعه - النقاط الخمس التالية:-

أ - تذكير أهل الكوفة بأن لهم فى الإسلام فضل بشرط أن لا يبدلوا ويغيروا واستثارة الأمل فى أنفسهم للصالح.

ب - أن هذا الفضل إنما هو فيما بينهم وبين الله وأجرهم عليه. أما فى الأحكام السياسية فلا تمييز لهم. وهم فى القسم أيضا أسوة من أجابهم ودخل فيما دخلوا فيه.

ج - دعاهم إلى عدم اتباع الهوى وأن يكونوا من أبناء الآخرة.

د - دعاهم إلى طاعة الله وطاعة أهل البيت فيما أطاعوا الله فيه.

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٨٨.

هد - حاول تعبئتهم جميعاً إلي جانبهم مع عدم إلزامهم بالقوة بذلك. فقال علي: " قعد عن نصرتي منكم رجال فأنا عليهم عاتب فأهجرهم وأسمعهم ما يكرهون حتى يعتبوا ليعرف بذلك حزب الله عند الفرقة "

وقام مالك بن حبيب اليربوعي صاحب شرطة على يعد تلك الخطبة التي تعد بداية عملية التنشئة السياسية لأهل العراق وقال: " إنني أرى الهجر وإسماع المكروه لهم قليلاً والله لئن أمرتنا لنقتلهم " فرد علي بقوله: " ليس هكذا قضى الله يا مال، قتل النفس بالنفس، ونهى الله عن الإسراف في القتل وهو أن تقتل غير قاتلك "

ومن السهولة بمكان أن يلاحظ المرء أن علياً عامل الصحابة معاملة مخالفة لمعاملته لأهل الكوفة، ففي حين أحترم حق الصحابة في اعتزاله علي نحو ما سلف بيانه، ونهى عن توجيه أي عتاب لهم في ذلك فإنه حرص على تجميع أهل الكوفة الذين تخلفوا عنه وكان يحاججهم في سبب تخلفهم وشاركه في هذا الجهد أكره الأمة للإقتتال بين المسلمين وهو الحسن بن علي، حين علل لسليمان بن صرد معاتبة علي له بقوله " إنما يعاتب من ترجى مودته ونصيحته " (١) .

٢- التوعية والإرشاد المرتبط بحالات واقعية:

شرع الإمام علي في الكوفة في عملية تنشئة لأتباعه ترمي إلى هدفين: تكريس الإحساس بخطأ من ثاروا على عثمان وزرع قيم إيجابية في كيفية التعامل بين المسلمين حالة الاختلاف حتى أن وصل الأمر إلى حد نشوب الإقتتال مع البعد عن التلقين النظري غير المرتبط بمواقف عملية يبين فيها الفرق بين ماهو كائن وما يجب أن يكون ويكفي الإشارة إلى طرف مما تواتر عن الصفوة في هذا الصدد:

أ - فيروى أن علياً رأى رجلاً من أتباعه يتهدج فقال: " نوم على يقين خير من صلاة على شك. أعلقوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية. فإن رواية العلم كثير ورعاته قليل " (٢) وحثهم على الشورى وسعة الصدر والتزام الحكمة، بالصمت عند الجهل، والكلام عند اليقين (٣) .

ب - وحاجج علي فريقه بشكل غير مباشر في صنيعهم بعثمان. وكان يحرص على

(١) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ط٢، ١٢٨٢ ص٢

(٢) والمعروف أن جانباً من نجاح دعاة الفتنة يرجع إلى تلقى العامة مقولاتهم بالقبول وتصديقها دون النظر فيها وعلم على أتباعه أنه " لا خير في قول بلا عمل ولا فيمن يحكم على غيره لنفسه ولا يحكم عليها لغيره " (المرجع السابق، ج٤ ص ٦٩٥) وهم من ادعوا الانتصار للإسلام بأقوالهم وأرتكبوا أعمالاً تخالف أقوالهم وأقاموا من أنفسهم حكماً وخصوماً في آن واحد، على بن أبي طالب، مرجع سابق، ج٤ ص٦٧٨.

(٣) المرجع السابق، ج٤ ص ٦٩٩، ٧٠٨، أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق: د. سامي النشار، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨١، ص ٦١-٦٢.

توجيه إرشاداته هذه في محافل جامعة لتعميمها (١) .

ج - وعلم الإمام أتباعه أن يتحرزوا من ظلم من فوقهم من الرؤساء بالمعصية، ومن ظلم من دونهم بالغلبة، ومن الظلم ذاته بمظاهرة الظالمين.

وبين لهم أن أكبر العيب أن " يعيب المرء ما فيه مثله، وأن يظن بكلمة خرجت من أحد سواء وهو يجد لها في الخير محتملاً " وربط الاستغفار الحق بالحرص على حقوق الأديمين (٢) وكان على يردف ذلك بالتبرؤ من قتلة عثمان ويدعو عليهم باللعنة في البر والبحر وعلي من يرضى بصنيعهم، ويعطى في نفس الوقت حرصه على إرساء قيمة وحدة الصف بحث أتباعه علي أن يسأله وامتداح موقف الصحابة الذين قعدوا عن الانضمام إلى أي جانب ، يقول علي: " نعم المؤمن النومة في الفتنة الذي إن شهد لم يعرف وإن غاب لم يفتقد " (٣) ، وواجه الإمام دعاة الفتنة في معسكره بحقيقتهم أحياناً، ووصفهم " بأنهم أهل للباطل " (٤).

٣ - أرساء آداب الإختلاف السياسي بمواقف عملية:

واتبع الإمام أسلوباً آخر غير الوعظ والإرشاد في تعليم الأمة الآداب السياسية للإختلاف بين أهل القبلة عبر اتصالاته ببعض القيادات وفي مقدمتها جرير ومعاوية .

أ - ففي عملية تنشئة سياسية مباشرة يأتى صنيع على بعد انعقاد البيعة له كأمير المؤمنين في إرساله مبعوثه زحر بن قيس إلى جرير بن عبد الله عامل عثمان على ثغر همدان حاملاً كتاباً منه، ومن أبرز المبادئ السياسية التي جرى التركيز عليها في هذا الموقف أن انعقاد البيعة لأمير المؤمنين لا يمنع حق من لم يشارك في تلك البيعة في أن يتم إقناعه بالحجة للدخول في الطاعة، فلقد زود على مبعوثه بكتاب موجه إلى جرير يجمع بين شرح ما حدث والإذن له بأن يسأل زحر عن كل ما يريد أن يسأله عنه ثم الدخول في الطاعة على بينة من الأمر.

ولم يكتب جرير بالطاعة بمجرد اقتناعه، وإنما رأى أن الأهم هو: إقناع الرعية (٥) .

(١) من ذلك قوله: "اجعلوا اللسان واحداً، واخزن الرجل لسانه، فوالله ما أرى عبداً يتقى تقوى تنفعه، حتى يخزن لسانه، وإن لسان المؤمن وراء قلبه، وقلب المنافق من وراء لسانه، فمن استطاع منك أن يلقي الله تعالى وهو: نقي الراحة من دماء المسلمين وأموالهم سليم اللسان من أعراضهم فليفعل، والظلم ثلاثة: ظلم لا يغفر، وظلم لا يترك وظلم مغفور لا يطلب، فاما الذي لا يغفر: فالشرك بالله، وأما الذي لا يترك فظلم العباد بعضهم بعضاً، وأما الظلم الذي يغفر: فظلم العبد نفسه عند بعض البهائم، وإن جماعة فيما تكرهون من الحق خير من فرقة فيما تحبون من الباطل، وطوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس، وطوبى لمن لزم بيته وأكل قوته واشتغل بطاعة ربه وبكى على خطيئته، فكان من نفسه في شغل والناس منه في راحة، على بن أبي طالب، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٧٨-٣٨٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ ص ٧٢٠-٧٢٣، ص ٧٢٨-٧٤٩، ص ٧٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٥) يقول ابن مزاحم إن جرير بعد أن التقى بزحر خطب في الناس مركزاً على نقطتين: " أن البقاء في الجماعة والفناء =

ويرسى هذا الموقف مبدأ: الربط بين الطاعة وبين الإقناع بالحجة ومبدأ: تعليق رضا الرؤساء المحطين على رضا شعب محلتهم، ومبدأ: حقيقة أن البيعة قرار بشري، يركز على قاعدتين: عدم المحابة وإحاطة المعقود له علما بكتاب الله وسنة رسوله باعتبار أن المهمة الأولى لأمير المؤمنين هي أن يكون نظاما للأمر يجمع الأمة على الحق ويقيم ميلها.

ب - بيد أن المجال الخصب لعملية التنشئة السياسية هو الإتصالات السياسية التي تمت بين فريقى على و معاوية والتي بدأت ببيعة فردية تمثلت فى إيفاد على جرير بن عبد الله، إلى معاوية ثم اتخذت طابعا جماعيا.

ومن اللافت للنظر أن أول مبعوث أوفده على للتصالح مع عائشة وطلحة والزبير كان عاملا لعثمان وهو: القعقاع بن عمرو، كما أن أول مبعوث أوفده على إلى معاوية هو: جرير بن عبد الله والذي استشهد عثمان وهو عامل له (١).

وثمة نقاط يلزم التركيز عليها في مهمة جرير التي كلفه بها علي. فحسب رواية نصر بن مزاحم كشاهد شيعى قريب العهد من تلك الأحداث فإن جرير بن عبد الله قام بمبادرة طلب فيها من على أن يبعثه إلى معاوية وذلك حتى يدعوه: " أن يسلم لعلى هذا الأمر ويجامعه على الحق على أن يكون أميراً من أمرائه وعاملا من عماله ما عمل بطاعة الله واتباع ما فى كتاب الله وأن يدعو أهل الشام وهم قومه وأهل بلاده إلى طاعة على " فأرسله على إلى معاوية وطلب منه أن يبلغه: " أنى لا أرضى به أميرا وأن العامة لا ترضى به خليفة " (٢).

والمثالم فى هذا الموقف يرى بسهولة أن الأساس الذى أقام عليه جرير مبادرته مخالف تماما لما كلفه الإمام على بنقله إلى معاوية. فأساس مبادرة جرير هو: الطاعة من جانب معاوية مقابل استمرار معاوية فى الإمارة ما لم يرتكب ما يخالف الشرع، فى حين أن عليا يطلب من جرير تبليغه رفضه تأميره ولم يذكر على شيئا عن الشق الثانى من المبادرة وهو: دعوة أهل الشام إلى طاعته، كما يظهر من قول جرير أن أهل الشام هم: " قومى وأهل بلادى " فى حين لم يكن بالشام إلا عدد يسير من قبيلة بجيلة (٣) أنه لا يشير إلى أساس قبلي وإنما إلى الرابطة الإسلامية.

= فى الفرق، وأن عليا جامعكم على الحق ما استقمتم فإن ملتكم أقام عليكم " وخطب زحر فى الناس مؤكدا على أن: الناس بايعوا عليا من غير محابة له، لعلهم بكتاب الله وسنة الحق "، ولما رضى الناس كتب جرير بالطاعة. نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ج ١ ص ١٦-١٨.

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٨-٢٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٩٩ وكتب علي إلى معاوية مع جرير " ادخل فيم دخل المسلمون فيه فإن أحب الأمور إلى، فيك العافية. وأعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا تعرض فيهم الشرى " وإذا كان هذا هو حال معاوية رغم صحبته لما بال التمردين فى تسخلم بإزاحة عثمان بالقتل؟ المرجع السابق، ج ١ ص ٣٦.

فكيف رضى جرير بأن يقوم بهذه المهمة؟ وما حجة على في رفض شق من عرض جرير، وإغفال الشق الثاني وكأن النزاع خلاف شخصى بينه وبين معاوية؟ وما السر في إثارة على مسألة رضا العامة أو عدم رضاها بمعاوية كخليفة في هذه المرحلة المتقدمة وهو أمر لم يثره جرير ولا معاوية؟ وماذا كان مع معاوية من الأمر حتى يسلمه إلى على؟ أليس مجرد تأثير على أوسع تقدير؟

كل هذه مؤشرات على أن لبيعة جرير غايات مخالفة لظاهرها من أقربها إلى الذهن خاصة في ضوء بقاء جرير فترة طويلة عند معاوية دون رجوع برد، وتوجيه على أصحابه إلى ضرورة التريث في انتظار الرد إلى الرغبة في إضفاء صفة ما على معاوية تصوره كرافض للبيعة يسعى لأن يكون حكما وخصما في قضية تعنيه وهو أمر يدخل في مسؤوليات القائم على الأمر كسبيل غير مباشر لإقامة الحجة على خطأ ما فعله قتلة عثمان، أو يرمى بمعنى آخر إلى إثارة قضايا سياسية يراود إثارتها وإخضاعها للمناقشة كمنطلق لتقعيد قيم سياسية تحكم المسلمين في حالة نشوب اختلاف بينهم، وركز جرير، في خطبة له في أهل الشام على نقاط أربع: عدم احتمال الدين الفتن وعدم احتمال العرب السيف وأن العامة بايعت عليا وأن عليا كفاء للإمارة "ولو ملكنا الله أمورنا لم نختر لها غيره" ثم دعا معاوية للدخول فيم دخل فيه الناس (١).

والملاحظ أن جرير ركز بذلك على أمرين: النفور من البديل العسكى تدينا وصيانة للأمة وتأكيد الطابع الخاص لبيعة على، وأنه ليس بقادح فيها بسبب كفاءة على وأن الأمر في تلك الظروف لم يكن في قبضة الصفوة بدليل قوله: "ولو ملكنا الله أمورنا" كما أن جرير لم يشير إلى رفض على لمعاوية أميرا ولا لرفض العامة له خليفة ولا لعرضه على على إبقاء معاوية في الإمارة بشرط الإستقامة.

وخطب معاوية في الناس خطبة دارت على محورين: أولهما أنه "كما يعلمون خليفة أمير المؤمنين عمر وعثمان" والثاني "أنه كما يعلمون لم يبق أحدا منهم على خزية قط وهو ولي عثمان وقد قتل مظلوما" (٢). وسألهم "أحب أن أعلم ذات أنفسكم في قتل عثمان" فأجمع أهل الشام على المطالبة بدم عثمان أو الموت دون ذلك.

ومرة أخرى، يشهد معاوية أهل الشام على استقامته في الإمارة، ويشير إلى طول بقائه فيها في عهدى عمر وعثمان كقرينة على الكفاءة، ويسألهم عما إذا كانوا يرون أنه صاحب قضية عادلة في المطالبة بدم عثمان أم لا؟ . ولا يتخذ قرارا في الرد على على إلا بعد استشارة الوجهاء وإثبات اتفاق إرادة أهل الشام معه.

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١ ص ٣٣، ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٦٢.

ج - وأبرز الوجهاء بالشام إيمانهم بالشورى ويدور الرعية: فبعد أن كتب جرير إلى شرحبيل بن السمط كبير اليمنيين بالشام يثنيه عن الانضمام لمعاوية، وقام الأخير بطرح وجهة نظره على شرحبيل وأقنعه بها (١) قام شرحبيل بمساع غايتها: إقناع العامة، وذلك بتوصية من معاوية الذي قال له: " إن هذا الأمر لا يتم إلا برضا العامة، فسر في مدائن الشام، وناد فيهم أنه يجب على المسلمين أن يطالبوا بدم عثمان " .

وتمثلت حجة فريقى على ومعاوية كما عبر عنها ابن تيمية فى: " أن عليا وأصحابه رأوا أنه: يجب على معاوية ومن معه أن يطيعوا عليا وأنهم إن لم يفعلوا يكونوا قوما ممتنعين عن واجب وهم أهل شوكة يمكن من قبيل الرأى حملهم بالقوة على الطاعة ولزوم الجماعة. أما فريق معاوية فرأى أنه: لا يجب عليهم الطاعة وإذا قاتلهم على ذلك فإنهم مظلومون لأن عثمان قتل مظلوما باتفاق المسلمين وقتلته غالبون ولهم شوكة. ولا يمكن لعلى أن يدفعهم عنهم. كما لم يمكنه دفعهم عن عثمان، وبذا فإنهم لو بايعوا عليا مكنوا أولئك من ظلمهم " (٢) .

٤ - عدم إجبار أحد من أهل الحل والعقد على القتال:

مراعاة من معاوية وعلى على السواء للنظر إلى تلك الحروب على أنها قتال فى حالة فتنة ليس بواجب ولا مستحب بل الواجب السعى للصلح بين الفريقين فإن أيا منهما لم يحمل أحدا على الانضمام إلى جانبه خاصة أهل الحل والعقد.

أ - فاستجاب أهل الشام لمساعى شرحبيل بالانضمام طواعية إلى جانب معاوية فى حين تمسك نساك حمص بموقف الاعتزال. وقالوا: " نلتزم بيوتنا ومساجدنا " فاستجاب معاوية لهم (٣) . كما لم يستكره على أحدا على القتال معه. واستغنى بمن خف معه عن ثقل (٤) .

ب - وأثار موقف جرير الذى عاد من عند معاوية يتحدث عن طاعة أهل الشام له ويوصى ببقائه أميرا شيئا من الشك عند مالك بن يربوع صاحب شرطة على الذى قال لجرير: " والله لو أطاعنى أمير المؤمنين فىك ليحبسكنك وأشباهك فى محبس لا تخرجون منه حتى تستبين هذه الأمور " وبعد هذا الموقف اعتزل جرير وقومه عليا ومعاوية (٥) .

(١) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٤٨-٤٩.

(٢) ابن تيمية ، الخلافة والمملك، تحقيق: حماد سلامة، مراجعة: د. محمد عويضة، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٨، ص ٨٦.

(٣) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٥١.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥-٦٦.

(٥) الدينورى، مرجع سابق، ص ١٦١، نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٦١.

ج - وكان في (خربتا) بمصر عشرة آلاف من سادة الناس ووجهائهم يتزعمهم الصحابي مسلمة بن مدلاج الأنصاري لم يبايعوا عليا ولم يأتروا بأمر نوابه في مصر^(١)

وأكبروا مقتل عثمان وطالبوا بدمه، وأظهروا أن هواهم مع معاوية^(٢)

د - كما أن القراء من أصحاب عبد الله بن مسعود وعبيدة السلماني والربيع بن خيثم قالوا لعلي: " شككنا في هذا القتال مع معرفتنا لفضلك ولاغنى بك ولا بالمسلمين عمن يقاتل المشركين، فولنا بعض هذه الثغور لنقاتل عن أهله"

فولى على عليهم الربيع بن خيثم، وعقد له أول لواء عقده في الكوفة، ويعتبرهم إلى قزوين والري^(٣).

هـ - وقرر الإمام على أن على الأمة أن تكون عاملا مرجحا عبر تطبيق مبدأ الانضمام الإختياري في قتال الفتنة حيث نصح الأمة " إن قاتل البغاة إماما عادلا فقاتلوهم، وإن قاتلوا إماما جائراً فلا تقاتلوهم فإن لهم بذلك مقالا " (٤).

ووصل على في تأكيد حرية الإختيار إلى حد أنه لم يجبر أهل (الركة) على إتاحة ما كان لديهم من سفن له ليعبر بها الجيش نهر الفرات إلى الشام كما لم يحملهم على إقامة جسر لهم ليعبر الجيش به من محلته^(٥).

و - ومن الملاحظ في نفس الوقت أن عليا قد حرص خاصة لما عزم على السير إلى الشام ألا يتخلف عنه أحد من أهل الكوفة، وقال لهم: " إياكم والتخلف فقد خلفت مالك بن حبيب بن يربوع علي الساقية وأمرته ألا يدع أحدا إلا الحقه بنا " (٦). وهذا مؤشر على أن نية على لم تكن منصرفة إلى القتال.

٥- السعى إلى إقناع العناصر المحايدة بالعدول عن موقفها:

(١) ابن كثير، البداية والنهاية،، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢١٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٥١ وكتب قيس بن سعد إلى علي بشأنهم " إنهم جوه مصر وأشرفهم وذوى الحفظ منهم وقد رضوا مني بأن أؤمن سريهم وأجرى عليهم أعطياتهم وأرأقهم وقد علمت أن هواهم مع معاوية فذرتهم ودأب فيهم " عبد الرازق، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٦٠.

(٣) الدينوري، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٤) أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق: محمد جاسم الحديثي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦، ص ٤٦٢.

(٥) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ١٥١، ومعنى ذلك أن الإمام على حبذ انضمام الامة إلى الإمام العادل وقعودها عن الإمام الجائر إن قاتل بغاة ولكنه لم ير إلزام الامة بذلك من جهة. كما أن تسامحه مع قعود معظم كبار الصحابة عنه واستجابته لرفض كبار التابعين الانضمام إليه في معظمهم دليل على أنه لم يكن يرى أن حربه ضد معاوية من قبيل قتال البغاة، وإنما كان يراها حرب فتنة القعود عنها ومنعها هو الخيار الأول، ابن تيمية، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٦) الدينوري، مرجع سابق، ص ١٩٦.

أكد معاوية على ضرورة حرص من يرى له حقا على توضيح وجهة نظره وتعبئة العناصر الفاعلة في الساحة السياسية مع التركيز على تلك التي التزمت جانب الحياء ومن أمثلة ذلك:

أ - كتب معاوية إلى سعد بن أبي وقاص، " إن أحق الناس بنصر عثمان هم: أهل الشورى من قريش " فرد عليه سعد بأن: " عمر جعل الشورى فيمن تحل له الخلافة من قريش فلم يكن أحد منا أحق بها من صاحبه إلا باجتماعنا عليه " ثم أثنى على كفاية على لمنصب الخليفة، وأكد تمسكه باعتزال الفتنة قائلا: " هذا أمر قد كرهنا أوله وكرهنا آخره "

ب - وكتب معاوية إلى محمد بن مسلمة يسلم له باعتزاله القتال لأمر رسول الله له بذلك، ويعاتبه في نفس الوقت قائلا: " لقد كان عليك أن تكره للمسلمين ما كرهه لك رسول الله وأنت فارس الأنصار وعدة المهاجرين، فهلا نهيت أهل الصلاة عن قتال بعضهم بعضا؟ " وهي رسالة تؤكد كره معاوية للإقتتال بين المسلمين وسعيه لدى العناصر القادرة على التدخل إلى السعي في الصلح، ويتضح من رد محمد بن مسلمة أنه ليس من المطلوب من الأمة أن تعتزل جميعها حالة الفتنة، فلقد قال مدلا على أن أمر رسول الله بالكف ليس عاما للأمة كلها: " إعتزل هذا الأمر من ليس في يده من رسول الله مثل الذي في يدي " (١) .

وكان بوسع هذه القيادات أن تستغل فرصة كتابة معاوية إليها في نصحه بالتراجع عن موقفه، وعدم حدوث ذلك دليل على أننا أمام فريق واحد يتقاسم الأدوار في عملية سياسية واحدة غايتها إرشاد وإصلاح عناصر داخل كلا الفريقين بعضها نسب لعل دورا في مقتل عثمان هو منه برئ من منطلق حبهم لعل واعتقادهم أن تشويهه - أو قل تسويغ مقتله - عثمان يخدمه، وفريق حاقده على علي يسعى إلى الطعن فيه عن طريق تحميله مسؤولية ما، في مقتل عثمان (٢)

ج - كما كتب معاوية إلى أهل مكة وأهل المدينة قبل المسير إلى صفين يبين أن طلبه هو: " أن يدفع إليه على قتله عثمان فيقتلهم بكتاب الله، فإذا دفعهم على إلينا كفنا عنه وجعلناها شورى بين المسلمين على ما جعلها عليه عمر، وأما الخلافة فلسنا نطلبها فأعينونا على أمرنا " فرد عليه عبد الله بن عمر بالنيابة عنهم يعلن رفضهم الوقوف إلى جانبه (٣) .

ومن الملاحظات الهامة أن رفض ابن عمر لم يكن مسببا، كما أن طلبات معاوية لا

(١) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٧٧-٧٨ .

(٢) ابن تيمية، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٣) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٦٢.

يمكن أن تؤخذ على ظاهرها . فمطالبة معاوية عليا بدفع القتلة إليه أمر لا يستقيم إذ أن إقامة الحدود بالحكم فيها هو إلى الأمام مما يعنى أنه كان على معاوية ان يرفع دعوى خصومة قضائية لدى على ويعد الحكم فيها يمكنه على من القتلة أن صدر حكم بإعدامهم، إذا كان معاوية هو ولي دم عثمان. أما إن كان من الثابت أن قاتل عثمان لم يتعين وأنه حتى لو تعين فإن ولي دم عثمان فى الحقيقة هم أولاد عثمان (١) فأى أساس ينبئ عليه طلب معاوية؟ وإذا افترضنا - جدلا - أن دفع على القتلة إلى معاوية، فعلى أى أساس يواصل خصومته ويطالب بجعل الأمر شورى بين المسلمين برد إمارة على؟

ولو كان طلب معاوية تسليم القتلة إليه على ظاهره لتعين أن يسأله مبعوثو على ومن أجرى اتصالات معهم بمبادرة من جانبه بغية إقناعهم بمساندته نفس الأسئلة التى طرحها القعقاع على طلحة والزبير وعائشة: من هم القتلة المطلوب تسليمهم؟ وكيف السبيل إلى إقامة الحد عليهم؟ والبرهان القاطع على أن معاوية لم يكن ليستطيع الإجابة على هذه الأسئلة أنه لم يستطيع لما آل إليه الأمر أن يقتل أحدا من قتلة عثمان بمحاكمة، وظل الخارجون على عثمان يقتلون حتى زمن الحجاج - حسب شهادة القاضى ابن العربى - " بالتهمة لا بالحقيقة " (٢) .

وفى ضوء حقيقة أن معاوية لم يكن يطعن فى عدالة على كما لم يختلف الأساس الذى كان يود معاوية محاكمة القتلة به عن الأساس الذى يرضاه على وهو تنفيذ حكم كتاب الله فيهم. كما كان من الجلى للجانبين أن القتلة غير معينين وأن معاقبة رؤوس الفتنة قد تفتح باباً للحرب لا يسد (٣) يفهم أن رد على على طلب معاوية بقوله: " لا أمكن طالبا من مطلوب ينفذ فيه مراده بغير حكم ولا حاكم " إشارة واضحة إلى رفض تكرار ما فعله دعاة الفتنة بعثمان أكثر من كونه رداً على طلب حقيقى لمعاوية، فالإمام يقرر قاعدة عامة وهى: أنه لا يصح تمكين طالب الدم من أن يحكم فيه، وأن تهمة الطالب للقاضى لا توجب عليه أن يخرج عليه، بل ينبغى أن يطلب الحق عنده، فإن ظهر له قضاء فيها، وإلا سكت، فكم من حق يحكم الله فيه (٤) .

وهى قاعدة توجب ألا يكون أى شخص من الأمة حكما وخصما وألا ينقلب الرؤوس رئيسا أو العكس حتى ان وقع شئ ما من الظلم، فإن قلت الجانى من عقوبة ولى الأمر فإنه لن يفلت من حكم الله.

وتلزم أيضا الإشارة إلى ما أكده ابن العربى من أن بعض الغلاة وحمقى دعاة

(١) ابن العماد الحنبلى، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٢-٤٦.

(٢) ابن العربى، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٤.

الشيعة أفسدوا على الأمة معرفتها بماضيها. وهم إن كانوا قد طعنوا في أبي بكر وعمر وعثمان بغير حق، وفسدوا على أخبارا يريدون بها النيل منهم، وأساعوا بها من حيث لا يدرون إلى على، فإنهم أيضا فسدوا على على أقوالا في معاوية، وفي معاوية على على، عارية عن الصحة (١) .

٦- التسكين بإفساح المجال أمام المساعي الحميدة:

من الآليات التي استخدمها الصحابة في سياسة التسكين الرامية إلى وأد الفتنة إفساح كل من معاوية وعلى المجال أمام أصحاب المساعي الحميدة، ومن هذا القبيل:

أ - إفساح معاوية المجال أمام مبادرة أبي مسلم الخولاني الذي جاء إليه في جماعة من العباد وقال له: "يا معاوية بلغنا أنك تهم بمحاربة على وليس لك مثل سابقته". فرد معاوية بالتسليم بقول أبي مسلم "لست أدعى أنى مثل على في الفضل، ولكن هل تعلمون أن عثمان قتل مظلوما؟ قالوا: نعم. قال فليدع لنا قتلته حتى نسلم إليه هذا الأمر" فقال أبو مسلم: أكتب إليه هذا الأمر حتى أنطلق أنا بكتابك "فكتب معاوية كتابا جاء فيه: "إن الخليفة عثمان قتل معك في المحلة، وأقسم بالله لو قمت في أمره مقاما صادقا ونهنت عنه ما عدل بك من قبلنا من الناس أحدا، وأخرى أنت بها ظنين: إيواؤك قتلته فهم عضدك ويدك وأنصارك، وبلغنا أنك تبتهل من دمه، فإن كنت صادقا فأمكننا من قتلته ونحن أسرع الناس إليك، وإلا فليس لك ولا لأصحابك عندنا إلا السيف" (٢) .

وواضح من هذه الرسالة أن معاوية يسلم بفضل على بلا منازع ويحصر الخصومة معه في قتلة عثمان، ويعلن علمه بأن عليا يبتهل من دمه ثم يسوق طلبه التقليدي ويعلق عليه بذل الطاعة، مع أنه من المعروف أن معاوية، ليس له أن يطلب دفع القتلة إليه ذلك أن من أحكام الإسلام المتعارف عليها في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه ليس لأحد الرعية سوى إعدام المنكر عن طريق النهي والوعظ كوسيلة لدفع وقوع منكر في الحاضر الراهن . أما العقوبة عن منكر وقع في الماضي وكذا الزجر عن منكر يخشى وقوعه في المستقبل، فذلك راجع إلى الولاة لا إلى الرعية (٣) .

وسلم أبو مسلم الكتاب لعلى وقال له: "إنك قد قمت بأمر ووليت، ووالله ما نحب أنه لغيرك ما أعطيت الحق من نفسك، وإن عثمان قتل مظلوما فادفع إلينا قتلته وأنت أميرنا

(١) المرجع السابق، ص ١٦٢، ص ١٨٢. إلا أن الباحث يأخذ على ابن العربي قوله أن معاوية لم ينكر على على إلا انشواء قتلة عثمان إليه واستعانت بهم ، لافتقاره إلى الدقة إذ من هم قتلة عثمان أساسا حتى يزعم زاعم أن عليا استعان بهم؟ المرجع السابق، ص ١٦٧-١٧٠.

(٢) البيهقي، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٣) ابن الأثير، محمد بن محمد بن أحمد القرشي، معالم القرية في أحكام الحسبة، نقل وتصحيح: رويون ليوى، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٣٧، ص ١٩٦.

فإن خالفك أحد من الناس كانت أيدينا لك ناصرة، وألسنتنا لك شاهدة، وكنت ذا عذر وحجة^١

وهنا يربط أبو مسلم طاعة الإمام مهما كان سمو مركزه وقضاه بإعطائه الحق من نفسه. وهو إذ يطلب من علي دفع قتلة عثمان إنما يطلبه منه بوصفه ولي الأمر، وفي ضوء ثبوت وقوع ظلم علي عثمان أي أنه يطالب بتسليمهم بعد ثبوت إدانتهم. ويعد عند تحقق ذلك بوقوف الأمة كلها إلى جانب علي ضد من يخالفه في ذلك.

وبأسلوب عملي يوضح الإمام علي لأبي مسلم النقطة الغائبة في حجته التي يسلم بصحتها، فيكرمه ويدخله المسجد في الغداة ليجد أمامه زهاء عشرة آلاف رجل لبسوا السلاح، كلهم يقولون: "نحن قتلة عثمان" وهذا هو بيت القصيد: إن القتلة غير متعنين ومواجهتهم هم ومن يحتمون به يعني الحرب، وسلم أبو مسلم بذلك قائلاً: "إني أرى قوما مالك معهم أمر، وأحسب أنهم بلغهم الذي قدمت له ففعلوا ذلك خوفاً من أن تدفعهم إلينا" (١).

ب - وبالمثل قام أبو الدرداء وأبو أمامة بمساعي وساطة بين علي ومعاوية. وطلبوا من علي إجابة طلب معاوية بالقود من قتلة عثمان، فتكرر ما حدث مع أبي مسلم حيث خرج خلق كثير، وقالوا: "كلنا قتلة عثمان فمن شاء فليمرنا" فرجع أبو الدرداء، وأبو أمامة، واعتزلا الجانبين (٢).

ومن الملاحظ أن أبا مسلم وأبا الدرداء وأبا أمامة تأكدوا بأنفسهم من استحالة تسليم قتلة عثمان بل أكد أبا مسلم أن موقفهم هذا لا ينسجم مع موقف علي ويمثل خروجاً عليه في حين أكد على أن الظروف السائدة تستلزم عدم دفع القتلة إلى أحد حتى لو تعينوا. إلا أنه مما يدعو إلى نظرة فاحصة السبب وراء عدم انحياز هؤلاء الوسطاء إلى جانب ما، أو حتى سعيهم لدى معاوية للتخلي عن موقفه، بجانب حقيقة أن علياً في رده على كتاب معاوية الذي حملة أبو مسلم لم يتطرق إلى مضمون الكتاب بالتفنيد أو الإثبات، وإنما رد بكتاب لم يتضمن غير تهديد لمعاوية وترغيب لعمرو في عدم مجاراته (٣) كما أن مبعوثي علي كانوا يركزون على فضل علي فحسب دون إشارة إلى أثر موقف معاوية علي وحدة الصف ولا إثارة لمأخذ شكلية أو موضوعية على مطلب معاوية الخاص بتسليم القتلة إليه، في حين كان رسل معاوية يحملون طلبات محددة تتمثل - غالباً - في تسليم القتلة ورد الأمر شورى، أو بالأحرى رفض الركون إلى القوة كأداة للتغيير السياسي.

(١) الدينوري، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٥٩.

(٣) الدينوري، مرجع سابق، ص ١٦٢-١٦٤.

كل هذه فى الواقع مؤشرات تثبت أن عليا ومعاوية كانا يلعبان دورا سياسيا واحدا يتقاسمان الأنوار فيه. ويلوذ معاوية فيه بالوضوح لاستقامة غالبية من حوله معه فى حين يلجأ على إلى الأساليب غير المباشرة لوجود ألوف فى صفوفه لا يرون غضاضة فى اعتداء دعاة الفتنة على خليفة المسلمين. وينبه ابن كثير إلى أن الإخباريين نسبوا كثيرا من الكلام لعلى زاعمين أنه قاله لرسول معاوية فيه طعن فى معاوية وهو كذب صريح فموقف على الثابت هو: اعتبار أن عثمان قتل مظلوما (١) .

٧- إفساح المجال أمام معارضى الحل العسكرى لطرح وجهة نظرهم:

استخدم على آلية أخرى للتسكين تتمثل فى إفساح المجال أمام معارضى الحل العسكرى لإبداء آرائهم. ومن نماذج ذلك:

أ - استقبال على قبيل سيره إلى الشام كلاً من: حنظلة بن الربيع التميمي، وعبد الله بن المعتم العيسى اللذين قالوا له: " إنا نظرنا لك ولن معك: أقم وكاتب هذا الرجل، ولا تعجل إلى قتال أهل الشام فإننا لا ندري لمن تكون الغلبة إذا التقيتم " فقال مالك صاحب شرطة على: " بلغنى أن حنظلة يكاتب معاوية فادفعه إلينا هو، وعبد الله بن المعتم، نحبسهما، حتى تنقضى غزاتك " فقالا: أهذا جزاء من نظر لكم وأشار عليكم بالرأى؟ " ويسأل على، الصحابي حنظلة بن الربيع: " أعلى أم لى؟ " فيقول: " لا عليك ولا لك " فيقول على: " إذهباً حيث شئتما " (٢) . وبذا أثارا وجوب عدم السير إلى الشام رغم أنهما من العناصر المحايدة، لاعتبارات واقعية تتعلق بموازن القوى وتؤثر بلا شك على عملية التعبئة فيما لو كان المقصود هو القتال: كما أشار عدى بن حاتم وهو من المقرين من على عليه أن يرسل الكتب إلى أهل الشام ويتأنى عليهم (٣) وإذا جاز - فرضاً - اتهام حنظلة وابن المعتم بالتواطؤ مع معاوية فكيف نفهم مشورة عدى بذلك ؟

ب - كما قام إريد الفزارى لما تأهب على للسير إلى الشام وقال له: " أتريد أن تسير بنا إلى إخواننا من أهل الشام فنقتلهم؟ لا والله لا نفعل ذلك " (٤) .

ج - و قام أبو موسى الأشعري يدعو إلى القعود ويقول: " إن كان لابد من قتال فحتى نفرغ من قتلة عثمان حيث كانوا " (٥) وهو قول يحتمل تفسيرين: الأول هو رفض أبو موسى لمبدأ مقاتلة أهل الشام على الطاعة إلا بعد الفراغ من قتلة عثمان، والثانى، هو: قصر القتال الواجب على ذلك الذى تكون غايته التخلص من قتلة عثمان .

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٥٨.

(٢) الدينورى، مرجع سابق، ص ١٦٤.

(٣) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٩٧-٩٨.

(٤) الدينورى، مرجع سابق، ص ١٦٤.

(٥) ابن خلون مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٧٤-١٠٧٥.

ولما كان الثابت أن أبا موسى من أنصار القعود لاعتباره القتال آنذاك قتالا في فتنة وعلمه أن قتلة عثمان الحقيقيين غير معروفين فإن دعوته لا يمكن إلا أن تعنى استبعاد الحل العسكري والتطلع إلى تصفية القتلة ومن ظاهروهم كظاهرة تتجسد في التعاون على الإثم والعدوان وتبنى أفكار غير مستقيمة في مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم تصفية فكرية في المقام الأول وذلك بالطرق السلمية.

د - وأضاف الإمام على إلى كل ما سبق آلية " التوجيه المباشر لاتباعه إلى الكف " :

ففي دعوة تكاد تكون صريحة للكف خطب الإمام علي في معسكره معلناً أنه يتوقع أن ينتصر أهل الشام أتباع معاوية على أتباعه أهل العراق لخصال ثلاث في أهل الشام: طاعة إمامهم، وأمانتهم، وإصلاحهم في أراضيهم مقابل عصيان العراقيين للإمام، وخيانتهم، وإفسادهم في أراضيهم.^(١)

٨- تعلية الصفوة لمطالبات سلامة أراضى دار الإسلام:

تلزم الإشارة قبل تحليل العطاء السياسى لموقعة صفين إلى اتخاذ الإمام على ومعاوية مجموعة من الإجراءات الكفيلة بتثبيت الفتوح الإسلامية بل إحراز بعض فتوحات جديدة، في الوقت الذى كانت تتم فيه معالجة ظاهرة الفتنة.

أ - فلقد وجه الإمام على جيشا بقيادة الحارث بن مرة العبدى إلى بلاد السند وأشار الفزارى إلى إصابة ذلك الجيش غنائم وقيام على بتقسيمها كمؤشر على عدم توقف حركة الفتح فى عهد الخليفة الرابع .

ب - وخرج العديد من الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة، من أمثال: أبى الدرداء، وأبى أمانة، إلى بعض السواحل والغور للسهر على حمايتها^(٢)

ج - ولم تغفل الصفوة تأمين سريان العهد المبرمة على إثر الفتوح الإسلامية^(٣)

(١) التلوى، سيرة على، مرجع سابق، ص ٢١٢، أبى اسحق الفزارى، كتاب السير، تحقيق: د. فاروق حمادة بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م ص ١١٦ وحين علم على أن حجر بن عدى وعمرو بن الحمق يظهران شتم معاوية أرسل إليهما أن: " كلما عما يبلغنى عنكما، كرهت لكما أن تكونا لعانى " وأرشد أتباعه أن يقولوا: " اللهم أحقن دمانا ودماهم وأصلح ذات بيننا واهدم من ضلالتهم حتى يعرف الحق من جهلة ويرعوى عن الفى من لج فيه " الدينورى، مرجع سابق، ص ١٦٥. وقام الحجاج بن خزيمة في معسكر على يوضح أن ثمة فارق نوعى مهم بين فريق معاوية وفريق على فمع معاوية أناس " لا يقولون إذا سكوت ويسكتون إذا نطق ولا يجادلون إذا أمر " ومع على قوم: " يقولون إذا قال ويسألون إذا سكت ويجادلون إذا أمر " المرجع السابق، ص ١٥٥.

(٢) الدينورى، الأخبار الطوال، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٣) ابن كثير البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣٢٠، فحين منع أهل فارس الخراج وامتنعوا عن التسليم بالطاعة لإمام المسلمين وأخرجوا عامل على سهل بن حنيف، قام على بمشورة ابن عباس وجارية بن قدامة بإرسال قوة على رأسها زياد بن أبى بوصفه "صليب الرأى عالم بالسياسة" إليهم فاعادهم إلى الطاعة، وقضى على فتنة منع الخراج وسار فيهم بالعدل والأمانة حتى صار أهل البلاد بضربون به المثل فى اللين، والمداراة والعلم بما يأتى، الطبرى، تاريخ، مرجع سابق، ج ٦ ص ٧٩ وقامت قوات تابعة لعلى بالقضاء على القلاقل التى كانت تثار فى المناطق=

د - وفي المقابل لم تدع الصفوة مجالا أمام غير المسلمين للظن بأن الخلاف الناشب بين معاوية وبين علي سيبقى على قيد الحياة لحظة واحدة، فيما لو تعرض أمن الدولة الإسلامية للخطر.

برهان ذلك أنه لما بلغ معاوية إبان موقعة صفين تحريك الروم قوات كبيرة باتجاه حدود الدولة الإسلامية كتب إلى امبراطور الروم يقول: " والله لئن لم تنته وترجع إلى بلادك لأصطلحن أنا وابن عمي عليك ولأخرجنك من جميع بلادك ولأضيقن عليك الأرض بما رحبت" ولولا أن الروم يعلمون أن هذه الخلافات قابلة للنسيان المطلق ما أخذوا تحذير معاوية مأخذ الجد وكفوا أيديهم (١) .

ويتحرك الإمام علي بجيشه إلى صفين ويولى أبا مسعود على الكوفة، فيقوم في أهلها خطيباً ويقول: " والله ما أعده ظفراً إن تظهر إحدى الطائفتين على الأخرى " قالوا: " فما الظفر إذن ؟ " قال أبو مسعود: " أن يكون بين القوم صلح " (٢) وكانت عامة دعوته، " أن الفتحة أن يحقن الله دماء الطائفتين ويصلح بينهم. عليكم بالجماعة فإن الله لن يجمع الأمة على ضلالة " (٣) .

وسعى بعض أهل العرق في اللحظة الأخيرة لدى محمد بن مسلمة وعدد من كبار الصحابة الذين اعتزلوا الفريقين يحرضونهم، فردوهم صفر اليمين وأروهم سيوفهم قد كسروها (٤) ولم يتوقف من اعتزلوا الفتنة عن تجلية الحقائق بخصوص مواقف لعثمان، حرف فيها دعاة الفتنة الكلم عن مواضعه (٥) .

ولم يجزم على بأن أصحاب معاوية بغاة وقال لأتباعه: " إنهم زعموا أننا بغينا عليهم وزعمنا أنهم بغوا علينا " (٦) .

ثانياً - المبادئ السياسية التي أرسها الصفوة في صفين:

أرست الصفوة مجموعة من المبادئ السياسية الهامة للإقتتال بين المسلمين إثر التقاء فريق علي ومعاوية بصفين.

= المفتوحة، بجانب محاربة قوم من النصارى أسلموا ثم ارتدوا عن الإسلام ، الدينوري، مرجع سابق، ص ١٥٦،

نصر بن مزاحم، مرجع سابق ص ١٢، الندي، سيرة علي، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(١) انظر تعليقات الخطيب علي هامش: الذهبى، المنتقى، مرجع سابق، ص ٢٦٢، الندي، سيرة علي مرجع سابق ص ٢٤١ .

(٢) رواء الطبراني، انظر: الهيثمي، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢٨.

(٣) الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٠٢.

(٤) أبو محمد القيرواني، كتاب الجامع للسنن، مرجع سابق، ص ١٥٤.

(٥) راجع نماذج لذلك في: أبو اسحاق الفزاري، كتاب السير، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٦) الماوردي، نصيحة الملوكة مرجع سابق، ص ٤٦٢.

١ - أول هذه المبادئ عدم جواز منع أساسيات الحياة من جانب ضد الآخر بعكس قتال الكفار والذي لجأ فيه المسلمون يوم بدر إلى منع الماء عن العدو (١)

واعتبر الإمام على منع الماء عملاً حريياً ، وبعث صعصعة بن صبحان إلى معاوية ليقرر مبدأ ثانياً هو: نفى المباغته ليس في بداية المعركة فحسب بل نفى المباغته عند كل تصعيد للإشتباك (٢)

وأبدى فريق معاوية هو الآخر احترامه لمبدأ الكف والحرص على نفى البديل العسكري ، فطلب عمرو بن العاص مقابلة عمار بن ياسر وقال له: " أراك أطوع أهل هذا العسكر فيهم ، وأذكرك الله إلا كفت سلاحهم ، وحققت دماهم وحرضت على ذلك ، فعلام تقاثلنا؟ أو لسنا نعبد إلهاً واحداً ونصلي إلى قبلكم وندعوا دعوتكم ونقرأ كتابكم ونؤمن برسولكم؟ (٣) ، وهي دعوة للكف المسبب عن القتال ،

٢- ورأى الجانبان عدم جواز القتال بين المسلمين في الأشهر الحرم ، واستغلوا تلك الأشهر لوفادات عديدة تسعى للصلح بين الجانبين ، وظلت الرسل تتردد بين على ومعاوية حتى انسלخ الحرم (٤) . ولما لم يقع صلح أمر على يزيد بن الحارث الجشمي أن ينادي في أهل الشام أن أمير المؤمنين يقول لكم: "إني قد أستأثنتكم لتراجعوا الحق وأقمتم عليكم الحجة فلم تجيبوا وإنني قد نبذت إليكم على سواء إن الله لا يحب الخائنين (٥) " .

وعلى بذلك يرسى مبدأ عدم جواز محاربة مسلم لأخيه دون إنذار مسبق ، ثم يتبع ذلك بمبدأ أهم وهو عدم جواز المبادأة بالقتال ، فلقد تقدم الإمام بعد هذا الإنذار إلى من معه أن: " لا تبدأوا بقتال حتى يبدأ أهل الشام ولا يزحف على جريح ولا يتبع مدبر ولا يكشف ستر امرأة ولا تهان وإن شتمت أمراء الناس وصلحاهم ، وأك هو وعمار أن رسول الله لم يعهد إليهما بشئ بخصوص محاربة أهل الشام (٦) .

(١) وفي إجراء رمزي ، لمنع دعاة الفتنة الماء عن عثمان وهو محصور قام فريق معاوية بمنع الماء عن فريق على (ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ١٧٤) وعلى الفور قام المعري بن الأقل من أصحاب معاوية معترضاً على ذلك قائلاً: " هذا أول الجور أو لا تعلمون أن فيهم العبد والأمة والأجير ، والضعيف ومن لا ذنب له؟ " ، وقام الأشعث وخالط معاوية قائلاً " إن الله يقول ﴿وَمَنْ ظَلَمَ فَمِنْهُمْ فَقَدْ جَافَىٰ ذُنُوبَهُ فَأَسْبِغُوا لَهُم مَّاءً﴾ فقال معاوية: " فماذا تريد؟ قال: خلوا بيننا وبين الماء ، فأصدر معاوية أمره لأبي الأعور أن: " خل بين إخواننا وبين الماء ، الحافظ الذهبي ، سير ... ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٧ .

(٢) ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٠٩٩ .

(٣) نصر بن مزاحم ، مرجع سابق ، ص ٣٣٨ .

(٤) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٥٩ .

(٥) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٦٧ .

(٦) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٦٧ ، ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١١٠٣ .

وأفسح على ومعاوية المجال أمام القراء للتحجيز بين المسلمين ثلاثة أشهر قبل صفين (١) . ولا ريب أن تطاول المدة وكثافة الوساطات الواعدة بإمكانية التوصل إلى تسوية أو المثبطة عن المواجهة العسكرية بصرف النظر عن إمكانية التسوية تكسر مع الزمن الإحساس بضرورة الحل العسكري وتقلل من الحماس له وتكثف العبء النفسى الذى يتعرض له من لم يراجع موقفه من المتمردين .

٣- ومن الملاحظ أن الإمام عليا حرص على تكرار إنذاره لأهل الشام بالحرب ثم سعى الجانبان إلى تحجيم الإشتباك وكرهوا - بتعبير الدينورى - أن يلتقى الجيشان كلهما مخافة الإستئصال، وفضلوا أن يتمثل الإشتباك فى مبارزة بين فارسين أو اشتباك بين مجموعة من كل فريق تخرجان فى اشتباك محدود بين الصفيين. وجرى العمل على أنه إذا انصرف المتبارزان أو المجموعتان من الحرب يدخل كل فريق منهم فى الفريق الآخر فلا يعرض أحد لصاحبه ويطلب كل جانب قتلاه ويتولى عملية دفنهم (٢) كما أن كلا من على ومعاوية كانا يخليان سبيل من يقع فى أيديهما من الأسرى ولا يتبعان من أدبر ولا يجهزان على جريح (٣) وحرصت الصفوة على أن تكون الحرب بين المسلمين محدودة الوسائل فكان عامة قتال صفين مشيا (٤) .

٤- بل أكثر من ذلك إن معاوية أعطى رؤساء القبائل المشاركة فى الحرب إلى جانبه حرية اختيار تشمل الإتفاق مع نظرائهم من جيش على على الكف عن القتال كما أن الإمام على لما قرر فى نهاية المطاف إجراء مواجهة بين الجيشين بكامل قواتهما قام بترتيب القوات على نحو يضمن فى حقيقة الأمر تحجيم المواجهة إن لم يكن القضاء على فرصتها فأمر كل قبيلة أن تكفيه أبناء نفس القبيلة، بأن قال مثلاً لأزد الكوفة: إكفونى أزد الشام ولخثعم العراق إكفونى خثعم الشام وهكذا (٥) وأضاف بذلك إلى صعوبة أن يرفع مسلم سلاحه على مسلم قيد الإحجام الفطرى عن محاربة نوى الأصل الواحد (٦) .

٥ - وحرصت الصفوة على تكثيف الحوار السياسى بين الطائفتين فى صفين ولا يعدم الباحث بعد الاطلاع على استعراض ابن مزاحم لمبارزات ومواجهات محدودة

(١) الدينورى، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٩.

(٣) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥١٨.

(٤) المرجع السابق، ج ١ ص ٣٢٢.

(٥) الدينورى، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٦) واتصل عبد الله الخثعمى رأس خثعم الشام بأبى كعب رأس خثعم العراق وعرض عليه إن أراد "التوقف عن القتال" فأبى أبو كعب. فلما التقت خثعم الشام بخثعم العراق قال رأس خثعم الشام: "يا معشر خثعم، قد عرضنا على قومنا من أهل العراق المودة صلة لأرحامهم وحفظاً لحقهم فأبوا إلا قتالنا فكفوا أيديكم ما كفوا أيديهم وليكن الضرب فى السيقان" نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

حوارا يدور بين أفراد من فريق على وأفراد من فريق معاوية، فضلا عن قيام أشخاص بالخطابة في الفريقين معا.

من ذلك الحوار الذي دار بين ذى الكلاع من أصحاب معاوية وبين الحميري أبي نوح من أصحاب علي في أوساط معسكر أهل الشام حيث سأل الأول الثاني: "أعلى وعمار جادان في قتالنا؟" (١) وهو مؤشر يثبت أن معاوية لم يعبئ الشاميين ضد علي وأن أهل الشام لم يتخذوا موقفا هجوميا ولم يكونوا يتصورون أن يهاجمهم الإمام على حقيقة (٢).

ويحدث نصر بن مزاحم أن الإمام عليا قد سبق إلى إثارة فكرة تحكيم المصحف في النزاع وأن عليا قال أثناء صفين: "من يذهب بهذا المصحف إلى هؤلاء القوم فيدعوه إلى ما فيه؟" (٣)

ويقول الدينوري أن الإمام عليا أشاع بعد ذلك أنه سيخرج إلى أهل الشام بجميع أهل العراق فيقاتلونهم حتى يحكم الله بين الجانبين. ففرغ الناس فرعا شديدا، وقالوا: "إنما كنا إلى اليوم تخرج الكتيبة إلى مثلها فتقتلان بين الجمع فإن التقينا بجميع الفيلقين فهو فناء العرب. ودارت جولة واحدة سقط فيها كثير من أعلام العرب وأشرفهم ثم توقف القتال، ودخل الناس بعضهم في بعض يستخرجون قتلاهم ويدفنونهم يومهم ذلك كله. ثم تنادى الناس من كل جانب: يا معشر العرب، من للنساء والأولاد والتغور؟ الله، الله، في الحرمات" واندفع أحد الشاميين داخل صفوف علي وعرض عليه إيقاف القتال مذكرا إياه بسابقته وفضله على أن ينسحب الجيشان ويتم النظر في الأمر. كما كتب معاوية إلى علي يعرض الصلح ورفع جيش معاوية المصاحف وطلب التحكيم، وجرت مكاتبات بين الجانبين وتم إبرام وثيقة التحكيم والتي تنص على تحكيم كتاب الله وسنة نبيه في النزاع وعلى أن الحكم غير ملزم إن خالفهما (٤).

وأثبت نصر بن مزاحم أنه كان في فريق على فئة لم تلتزم أمره وكانوا يجهزون على

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٢. وخطب ذو الكلاع صاحب معاوية بين الصنفين قائلا: "كان مما قضى الله به أن ضم بيننا وبين أهل ديننا بصفين. ولنا لنعلم أن فيهم قوما كانت لهم مع رسول الله سابقة ذات شأن وخطر. ولكن أيهدر دم عثمان وهو أخو علي في دية؟ وما هم أهل العراق قدموا من عراقهم، ونزلوا في شامكم، فلتكن النيات لله" كما خطب يزيد بن أسد البجلي من فريق معاوية مؤكدا على نفس هذه المعاني القائمة على تأكيد الأخوة في الدين بين الجانبين والتمييز في فريق مبي بين أناس لهم مكانتهم المرموقة، وآخرين على النقيض من ذلك وربط عدم قبول إهدار دم عثمان بتمائل مكانته مع مكانة علي وقوة الصلة بينهما وتوضيح أن أهل الشام في موقف دفاع بدليل أن أهل العراق هم الذين جاؤا إلى الشام، ثم يطلب الخطيب أن تكون النيات لله بتجريد المواجهة تماما عن أية أغراض لا تتوافق ومقاصد الشريعة الإسلامية. المرجع السابق، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(٣) الدينوري، مرجع سابق، ص ١٨٣ - ١٩٦.

(٤) نصر بن مزاحم، مرجع س. ق، ص ٣٣٩.

جريح جيش معاوية ما لم يقر بالإمرة لعلى ، فى حين حرص فريق معاوية، والقوات الموالية لعلى على التزام موقف الدفاع (١) .

٦- ويهمننا بالنسبة للإتفاق على التحكيم الإشارة إلى موضوعين هامين:

أولهما: خطبة حمل بن مالك خطيب الشام بين الصفيين، وثانيهما: الجهد الذى قام به الأشعث بن قيس فى أوساط العراقيين وأهل الشام بخصوص وثيقة التحكيم.

أ - أما عن النقطة الأولى فلقد أوضح حمل أن قوام حجة أهل الشام هو: رفض تأمر مجموعة علي إرادة الأمة بتحكم وعلى غير مشورة، وإقرار أن أساس السلام هو العدل وعدم استبعاد محاكمة عثمان بعد مقتله رغم العيب فى شكل مجابهة المتمردين له، فإن ثبت أنه ارتكب ذنباً يحل دمه بكتاب الله فهم على استعداد للتبرؤ منه والإقرار بمشروعية قتله، وإن كانت الأخرى فعلى أهل العراق أن يتقدم من يعلم أنه قد شارك فى القتل منهم فيعرض على أهل الدم القود أو الدية، وأن يتقدم أهل العراق إذا لم يتبينوا الجانى بعرض الدية والبراءة من الجناة. ثم إن أهل الشام يؤكدون موقفهم الدفاعى ويسألون عن سند شرعى يبيح لعناصر من فريق على محاربتهم، ثم يؤكد خطيب الشام أن أساس الإلتزام بحكم الحكيم هو: استقامته على جادة الشريعة، وإلا فهو حكم باطل، والأمة بريئة ممن يصدره ومنه (٢) .

ويقر نصر بن مزاحم - رغم تشييعه - أن خطبة حمل أتت أكلها، فعلم المسلمون عند كلامه أن على كل مخاصم إنصاف خصيمه ، وقبول الحق منه. (٣) .

ب - وأما عن النقطة الثانية فقد قام الأشعث بأمر من على بقراءة وثيقة التحكيم على الفريقين، وكان يمر عليهم راية راية وقبيلة قبيلة ويسألهم عما إذا كانوا راضين بها أم لا. ولما قرأها على قبيلة "عزرة" وكان منها أربعة آلاف مع علي قال جعد ومعدان: " لا حكم إلا لله" ثم شدا على أهل الشام وقتلا حتى قتلأ كما أعرب بنو تميم وبنو راسب عن عدم رضاهم عن التحكيم (٤) .

وجاء فى تقرير رفعه الأشعث لعلى: " عرضت الحكومة (التحكيم) على صفوف أهل

(١) الحافظ الذهبى، المنتقى، مرجع سابق، ص ٢٦٢.

(٢) قال حمل: "أما إنه لو كان قتل عثمان عن ملا من الناس ومشورة، كما كانت إمرته، لم يحل لنا أن نطالب بدمه وإن أطلب التوبة وخير العاقبة، أن يعرف من لا حجة له الحجة عليه فذلك أقطع للبغي، وأقرب للنصحة وقد رضي أن تعرضوا لذنوبه على كتاب الله أولها وآخرها فإن أحل الله دمه برئنا منه ومن تولاه ومن يطلب دمه وكنت قد أجزتم فى أول اليوم وآخره، وإن كان كتاب الله يمنع دمه ويحرمه تبت إلى الله وأعطيتم الحق من أنفسكم فى سلك دم بغير حله بعقل أو قود أو براءة ممن فعل ذلك وهو ظالم. ونحن قوم نقرأ القرآن ولا يخفى علينا منه شئ فافهمونا الأمر الذى استطلت عليه دماخا، ولو أراد الحكمان اللبس على أمة محمد لبرئت منهما الذمة وليس لهما على أمة محمد حكم" نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١٤-٥١٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥١٧.

(٤) الدينورى، مرجع سابق، ص ١٩٦-١٩٧.

الشام وأهل العراق فقالوا جميعاً: "رضينا" حتى مرتت ببنى راسب ونبذ من الناس فقالوا "لا نرضى، لا حكم إلا لله" فلنحمل بأهل العراق وأهل الشام عليهم فنقتلهم «. فقال علي: هل هي غير راية، أو رايتين ونبذ من الناس؟ "قال الأشعث" بلى " فرد علي بقوله: "دعهم" (١)

ويستوقف الناظر في هذا الموقف أمور أربعة:

أولها: دلالة تولى شخص واحد من كبار مساعدي عليّ أمر تبليغ الجانبين بمضمون وثيقة التحكيم وإقناعهم بها ورفع تقرير عن موقف الأمة راية راية وقبيلة قبيلة بشكل تفصيلي إلي الإمام علي.

وثانيها: تقرير عليّ أن المعول عليه في اتخاذ القرار السياسي هو رضا الأغلبية به وليس إجماع الأمة عليه.

والثالث: عدم الموافقة على اتخاذ إجراءات عقابية ضد الأقلية الرافضة بسبب الخلاف في الرأي حتى لو وصل إلى حد التعصب عن هوى لتأويل خاص لنصوص شرعية.

والرابع: اقتراح الأشعث على عليّ بخصوص تلك الأقلية بأن يحمل عليهم بأهل العراق وأهل الشام معا فيقتلهم. ويصرف النظر عن معارضة علي لهذا الاقتراح فإنه يعد مؤشراً واضحاً على أن القائد العام لقوات العراق والشام معا هو في حقيقة الأمر: الإمام علي وأن كل تلك القوات تعمل معا ضد مستهدف واحد هو: من قتلوا عثمان بأهوائهم ومن حكموا أهواءهم في تفسير النصوص الشرعية مع حمل السلاح ضد من يخالفهم في الرأي. وإن لم يكن الأمر كذلك فما هي سلطة علي حتى يشير عليه الأشعث بأن يحمل على الخوارج بأهل الشام وليس بأهل العراق فحسب؟

وأدى الاتفاق على التحكيم وما أعقبه من بروز ظاهرة الخوارج إلى حدوث تغير نوعي ملموس في معالجة الصفوة لمشكلة المتمردين بتحول المواجهة من مواجهة - في الظاهر - بين علي ومعاوية إلى مواجهة بين الخوارج وبين كل من علي ومعاوية، فما هي أبرز أبعاد هذا التحول؟ وما هي التدابير السياسية التي عالجت الصفوة من خلالها أسباب الإقتتال بين المسلمين فيما بعد صنفين وحتى مقتل عبد الله بن الزبير كحد زمني لهذا البحث؟ هذا هو مضمون البحث القادم.

(١) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٥١٢-٥١٣.

المبحث الثالث

آليات وضوابط الإقتتال بعد صفين

تستلزم الإحاطة بأبعاد التحول في طبيعة الإقتتال بعد صفين الإشارة إلى مجموعة من الملاحظات بخصوص أبرز الفوارق بين ما يسمى بموقعتي: الجمل وصفين و قتال الخوارج توطئة لدراسة التدابير السياسية التي عالجتها من خلالها الصفوة ظاهرة الخوارج وبيان مدى ثبات القواعد العامة التي أرسنها الصفوة بزعامة على في معالجة ما نشب بين المسلمين من خلافات بعد مقتله حتى مقتل ابن الزبير.

المطلب الأول

آليات وضوابط معالجة ظاهرة الخوارج

أولاً: ملاحظات حول الفوارق المميزة بين موقعتي الجمل وصفين و قتال الخوارج: من أهم هذه الملاحظات:

١- الحرب يوم الجمل وصفين حرب في حالة فتنة أما حرب الخوارج فمشروعة: (١) ولقد فرق الإمام على بين أهل الشام وأهل النهروان، ويفرق جمهور أهل العلم بين أهل الجمل وصفين وغيرهم ممن يعد من البغاة المتأولين والخوارج المارقين (٢).

وترتيباً على ذلك فإن الإمام علياً كان يروى الحديث عن النبي في الأمر بقتال الخوارج في حين أكد أنه ليس معه عن رسول الله شيء في قتال الجمل وصفين وإتما رأى أنه فاتحاً بذلك الباب لتحمل المسؤولية كاملة عن أي قصد للقتال بالجمل وصفين وإمكانية الإنتقاد والإشارة بالرأي بعكس مبدأ حرب الخوارج لعدم وجود مجال

(١) ولكنها ليست حدا لازماً بمعنى أنها تدخل في إطار التعزيزات التي يقرر ولاية الأمر وضوابط اللجوء إليها في ضوء متطلبات الصالح العام للأمة. انظر: د. محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢، ص ١٢٩-١٣٠. ويوضح هذه الفكرة شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً أن قتال الفتنة لم يأمر الله فيه بالقتال ولم يرضى به وإنما أمر بالصلح، ويصل إلى حد القول بأن الآية التاسعة من سورة الحجرات أشارت إلى اقتتال لم يأمر الله به وإلى حالة بغى فرضت في مواجهتها بقتال كسبيل إلى الصلح ولم يأمر الله كل من بغى عليه أن يقاتل الباغي عليه فغالبا الناس لا يظلموا من ظلم وبغى. وبذا فإن القتال لا يغدر مسموحاً به إلا في مواجهة فتنة باغية لم تجب إلى الصلح ولا يمكن دفع شرها إلا بالقتال لكونها ذات شوكة. ابن تيمية، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٩٢-١٠٦

(٢) ففي صحيح مسلم، ومسنّد أحمد وسنن أبي داود، حديث أبي سعيد، مرفوعاً "تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين يقتلهم أولى الطائفتين بالحق" وواضح أن الحديث يميز بين ثلاثة طوائف: طائفة أولى من الأخرى بالحق، وعلامتها قتل الطائفة الثالثة، ومعنى ذلك أن الحديث يشير إلى اختلاف درجة وليس إلى اختلاف تضاد بين فريقين على - وهو الأولى بالحق - وفريق معاوية، ثم يشير إلى اختلاف تضاد بين فريق على ومعاوية وبين الخوارج الذين أورد مسلم والبحار حديثاً بشأنهم من عشرة طرق يؤكد على اختلاف ظاهرهم مع حقيقة الإسلام. ففي الحديث: "تمرق مارقة يحقر أحدكم صلته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية أينما لفتيموم فاقتلوم فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم إلى يوم القيامة" رواه الشيخان، انظر: المرجع السابق، ص ٦٤

للإجتهد في وجود النص اللهم إلا في أنسب سبل تطبيق النص.

ثم إن الناظر في صحيح البخارى لقول رسول الله في الحسن بن علي: "إن ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين فئتين من المسلمين" يلاحظ ثناء الرسل على الحسن في الإصلاح بين أصحاب علي وأصحاب معاوية كمؤشر جلي على أن ترك القتال كان هو الأولى وأنه لم يكن ثمة قتال واجب ولا مستحب يومى الجمل وصفين بعكس قتال الخوارج الذي ثبت أن الرسول أمر به وحض عليه، بل إن النبي أمر بقتل الخوارج ولم يحتم بالنسبة لهم ما حتمه بالنسبة للبغاة من أن لا يبدأوا بقتال حتى يقاتلوا وقال في شأن الخوارج "لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد" (١)

وتلزم الإشارة إلى أن الصحابة راعوا بحق تجنب القتال يومى الجمل وصفين والشواهد على ذلك كثيرة فمسؤولية الصفوة عما وقع من قتال منتفية جملة وتفصيلا حيث أن اعتناق القيادات الفاعلة من الصفوة لبدء عدم البدء بالقتال واتخاذ موقف دفاعي لا يتحول أبدا إلى الهجوم والتزام أهل الشام خاصة بهذا المبدأ وكذا الجانب الأعظم من فريق على كما تبين سلفا يؤكد أن الذى أنشب القتال هو عناصر مندسة في الصفوف تمكنت رغم محاولات التسكين والاحتياطات البالغة التى اتخذتها الصفوة من التصفية الجسدية لطلحة والزبير، وبعض الخسائر البشرية.

ولا عبرة في نظر الباحث بكثافة الخسائر البشرية التي تزعم الروايات الواردة في بعض كتب الاخباريين وقوعها يوم الجمل وصفين، والحجج على ذلك عديدة يكفى الإشارة إلى ثلاث منها:

أولها ما تواتر عن الإمام علي من عدم ثبات أهل معسكره وتقريعه لهم على ذلك وهو كلام لا يستقيم توجيهه لقوم قدموا مثل هذه التضحيات فيما لو كانت صحيح (٢)

وثانيها أنه اذا كان قصد إراقة دم المسلم الباغي غير مشروع فما بالنا بالنسبة لقتال يدور في فتنة في ظل إمساك الصفوة بزمam القيادة مع إجماعها على أن القاعد فيها خير من القائم؟

وثالثها هي وجود روايات أوردها الدينورى صاحب أحد أقدم مصادر التاريخ الاسلامى في الصدر الأول إن لم يكن أقدمها على الاطلاق والذى تتسم وثائقه بالموثوقية (٣) تثبت أن الحرب يوم صفين لم تدم طويلا. وتم التخطيط لها على نحو يكفل

(١) أخرجه الشيخان، انظر: المرجع السابق، ص ٦٦.

(٢) حيث بلغت خسائرم في زعم المسعودى يوم الجمل خمسة آلاف قتيل كحد أدنى. المسعودى، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٥٤، وبلغت فيما رواه البعض يوم صفين خمسة وعشرين ألفا. العاصمى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٤٥، ٤٤٩، وأغلب هذ الروايات تجعل الخسائر في فريق معاوية أكثر من الخسائر في فريق علي فكيف يستقيم إذا ذلك مع تأنيب على لفريقه ووصفه لهم بالتخاذل ويأنهم ليسوا رجالا؟ ففي تقدير المسعودى أن خسائر أهل البصرة يوم الجمل بلغت ثلاثة عشر ألف قتيل أى قرابة ضعف الحد الأعلى لخسائر فريق علي، أما يوم صفين فكانت خسائر أهل الشام في تقديره ضعف خسائر أهل العراق، المسعودى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٧٤

(٣) د. محمد ماهر حماده، دراسة وثائقية للتاريخ الاسلامى ومصادره بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، ص ١٦

عدم تفاقمها بوضع كل قبيلة فى مواجهة أبناء نفس القبيلة. وأبدى الجانبين الحرص الشديد على المحافظة على الفتوح الاسلامية. ولم يشر الدينورى الى عدد القتلى يوم صفين واكتفى بقوله أن عددا كبيرا سقط فى القتال الذى دار بعض يوم. ويعزز رأى الدينورى حقيقة التفاوت الشديد فى تقدير عدد القوات وحجم الخسائر يومى الجمل وصفين على نحو يدفع الى الشك فيها اذ يبلغ التفاوت بين الحد الأعلى لتقدير قتلى الجمل والحد الأدنى الوارد فى الروايات المختلفة أكثر من ٣٠٠٪ (١) .

ويبلغ الفرق بين الحد الأدنى لعدد المقاتلين يوم صفين وبين الحد الأعلى لهم حوالى ٥٠٪ (٢) علاوة على اشارة المسعودى الى مقتل عشرين بديرا يوم صفين مع أنه لم يكن مثل هذا العدد موجوداً على قيد الحياة، فضلا عن اعتزال معظم كبار الصحابة للقتال كمعلومة تاريخية متواترة بل إن قوة كل من الفريقين فى صفين اختلفت فى تقدير نصر بن مزاحم فى صفحتين فقط بمقدار النصف (٣)

وفى ضوء ذلك فإن التصريحات المتواترة للإمام على عن عدم ثبات أهل العراق فى القتال وصعوبة تعبيثهم وتقاسمهم بجانب عدم الوقوف فى المصادر التى بين أيدينا على أية تصريحات متواترة لأحد من الصحابة عن حجم الخسائر البشرية يومى الجمل وصفين تقوم دليلاً على أن تقديرات الباحثين لتلك الخسائر فى مؤلفات كتبت بعد وقوع تلك الأحداث بفترة يستلزم الجمع بينها وبين أقوال الإمام على النظر إليها على أنها لم يقصد بها التعبير عن حقيقة مجردة وقعت بالفعل وإنما الرغبة فى التفتير من الإقتال والتحذير من آثاره.

ويكفى قول أبى سعيد الخدرى للحسين: " قد قال أبوك فى أهل العراق: مابلوت منهم وفاء ولا ثبات لهم ولا صبر على السيف " (٤) ويحتاج النظر إلى الأمر بشكل مخالف إلى تبرير كيف حكم على وأبو سعيد، وشهد الحسين على العراقيين بذلك فيما لو كانوا قد تكبدوا مثل تلك الخسائر أو كبدها لغيرهم خاصة وأن هؤلاء الثلاثة شهود عيان؟

٢- فى حين أن الحد الأدنى للخوارج هو وصف البغاة فإنه من غير المسلم به وصف معاوية وفريقه بالبغى:

ويلغى أخرى فإن الحد الأدنى للخوارج لا يصلح كحد أعلى لمخالفة فريق معاوية حتى على فرض صحتها. ومن الأدلة على انتفاء تكييف حالة معاوية وفريقه كبغاة قول

(١) اليافى ، مرجع سابق ، ص ٩٩

(٢) المسعودى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٧٤ بل ان ابن العماد ذكر ان خسائر على يوم الجمل عشر خسائر اهل البصرة. انظر: ابن العماد، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٢ وخسائره يوم النهروان اقل من ثلث فى المائة. انظر: المرجع السابق، ص ١١٤.

(٣) انظر: ابن مزاحم، مرجع سابق، ص ١٥٧ حيث قدر عدد أهل معسكر على بمائة ألف مقاتل، فى حين قدر عددهم من ١٥٦ بمائة وخمسين ألفا.

(٤) الحافظ الذهبى، سير اعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٩٧.

ابن تيمية أن معاوية قاتل دفعا لصولة الصائل وهو ما ينفي عنه صفة البغي^(١)، ولا وجه للإستناد لمقتل عمار كقرينة للحكم على طائفة معاوية بأنها باغية. فليس زعم البعض تأويل أن عمار تقتله الفئة الباغية الوارد في صحيح مسلم على أن المراد بالفئة الباغية تلك المطالبة بدم عثمان بشئ، ذلك أن حديث عمار ليس نصا في أن القصد به معاوية وأصحابه بل يمكن أن يكون المراد به تلك العصاة التي حملت على عمار حتى قتلته وهي طائفة من العسكر ومن رضي بمقتل عمار كان حكمه حكمها. ومعلوم أن الجميع ومن بينهم معاوية وعمرو غير راضين عن مقتل عمار بل إن معاوية أوضح أنه متأول بشأنه حيث قال: " أنحن قتلناه؟ إنما قتله على وأصحابه جاءوا به حتى القوه بين سيوفنا^(٢) وأعرب معاوية عن سخطه بقوله لقاتله " أسخطت ربك، وما ظفرت يدك"^(٣).

٣- وثمة فارق آخر مهم بين أتباع معاوية والخوارج يتمثل في سبب النزاع، ففريق معاوية يستند إلى الدفاع عن خليفة مات مظلوماً وي طرح الصلح المبني على تحكيم يستند إلى كتاب الله وسنة رسوله الجامعة، أما الخوارج فسندهم هو نفي شرعية التحكيم ورمى خصومهم بالكفر

والملاحظ في قرار اللجوء الى التحكيم أن عناصر من الأمة هي التي تتولى إصدار قرار نهائي في الخلاف بين الخليفة وعناصر من الأمة^(٤)

٤- ويبقى فرق خطير بين الخوارج وأتباع معاوية يتمثل في طبيعة القيادة والنسق الفكري لكل منهما، وهو ما يحتاج الى شئ من التفصيل.

ففي حين تقود فريق معاوية مجموعة من أصحاب رسول الله، فإن الخوارج كان يقودهم أناس غلوا في الدين إلى حد تكفير العصاة بالذنوب واستباحة قتل من لا يعترف لهم بالكفر ويجدد إسلامه^(٥)

وفي حين لم ينتكر أحد من الصحابة لإمامة علي حيث لم يحدث طلحة والزبير وعائشة بيعة أخرى كما لم ينكروا فضل علي واستحقاقه تولي الخلافة^(٦)، كما لم يدع معاوية الخلافة ولم يقاتل على أنه خليفة ولا على أنه يستحق الخلافة، وكان يقر بذلك لمن

(١) الحافظ الذهبي، المنتقى مرجع سابق، ص ٢٦٢، انظر في اركان جريمة البغي: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنا بالقانون الوضعي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ص ٥٤٥.

(٢) رواه احمد بسند رجاله ثقات، انظر: مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢٨.

(٣) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٤) وهو معنى جسد الإمام علي بوضوح قبوله كخليفة له بقوله لأبي موسى: "أحكم ولو على حز عنقي" مما يعني أن السلطة العليا تظل بيد الأمة وتعود إليها كاملة عند النزاع، مع إلزام الأمة بتحكيم كتاب الله. كما أنه دليل على التوصل إلى قناعة مفادها التسليم بأن حسم النزاع بين المسلمين لا يقتضى عبر القتال، وإنما عبر الإصلاح السياسي المرتكز على أحكام القرآن والسنة. الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٢، ج ٢ ص ٣٦٧.

(٥) ابن حزم، الفصل في مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٢-١٢٤.

(٦) ابن تيمية، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٨٦.

يسأله. ولم يكن هو وأصحابه يرون أن يبتدروا أصحاب على بالقتال (١) .

وفى مقابل فريق يتزعمه معاوية الذى وصفه ابن العماد بأنه الميزان فى حب الصحابة ومضرب المثل فى الحلم والدهاء والسيرة الجميلة فى الرعية والمقدم مع بون شاسع فى رأى أحمد بن حنبل على عمر بن عبد العزيز والذى اسند إليه - هو وعمرو بن العاص - ولايات عامة، عمر بن الخطاب الذى كان من أعظم الناس فراسة وأخبرهم بالرجال (٢) نجد أن الخوارج أناس تسلحوا بنص القرآن دون أى فقه له ودون الجمع بين فقه القرآن والسنة النبوية بجانب خطورة تلقينهم معارفهم من أناس لا ضلع لهم فى العلم الصحيح بالشرع. فلقد كان أسلاف الخوارج، بشهادة ابن حزم : "أعرابا قرأوا القرآن ولم يتفقهوا فى السنن الثابتة عن رسول الله ولم يكن فيهم أحد من أصحاب ابن مسعود وعمر وعلى وعائشة وأبى موسى وأبى الدرداء وسلمان، ولا من أصحاب زيد وابن عباس وابن عمر" (٣) .

ونظر هؤلاء الخوارج إلى الإمارة بمنظور تجريدى يفرض وإن كان ظاهره صحيحا إلى إبطالها. فلقد أنكروا التحكيم رغم تأسيسه على كتاب الله. وزعموا أنه تحكيم للرجال فى دين الله من جراء تأويلهم غير الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ مع أن الحق البين أن الصحابة حكموا كتاب الله. فمهمة الحكمين تتمحور فى: أن يدلى كل منهما بحجج الطرف الذى يمثله ثم يحكما لمن يوجب القرآن الحكم له (٤) ، وهو أمر حرص الإمام على، على تبديد أى سوء فهم له فى تبليغ نص وثيقة التحكيم للناس وشرح مضمونها والتأكد من رضا غالبية الأمة عنها (٥)

والملاحظ أن الخوارج لم ينفوا مطلق الحاجة إلى إمارة بل نفوا حق الأمة فى فهم النصوص المتعلقة بالإمارة ، ورأوا فى أنفسهم أنهم وحدهم المعبرون عن المفهوم الإسلامى لأسس الحكم. والدليل على ذلك أنهم عكفوا على تنصيب أمير من بينهم يعتنق رأيهم. واعتبر الإمام على رغبته كقطاع يفتقر إلى الدراية بنصوص القرآن وبالخبرة لهدى الرسول مسألة ترقى الى مصاف القول ب: لا إمارة (٦) .

ونادوا بأن السلطة حق من حقوق الله والخلافة مشاع بين المسلمين حرهم وعبدتهم ومتى ببيع شخص بالخلافة فإنه لا يحق له أن يتنازل عن منصبه ومن حق الأمة أن

(١) ابن العماد، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) ابن تيمية، الخلافة والملة، مرجع سابق، ص ٧٠، ص ٨٢.

(٣) ابن حزم، الفصل، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢١-١٢٤، الشورى: ١٠.

(٤) المرجع السابق، ج ١ ص ١٢١، الشورى: ١٠.

(٥) وكما يقول الشهرستانى، فإن مبدأ الخوارج الذى رفعوه "لا حكم إلا لله" والذى وصفه الإمام على بأنه: "كلمة حق أريد بها باطل" هو تقليد للشيطان فى تشكيكه فى الحكمة فى التكليف وفى الفائدة من تكليفه بالسجود لأدم. فلا فرق بين قول الشيطان: "لا أسجد إلا لك ولا أسجد لبشر خلقت من صلصال" وبين قولهم: "لا حكم إلا لله ولا يحكم الرجال" الشهرستانى، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٠.

(٦) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

تعزله وتقتله إذا انحرف. ولا بأس بتعدد الخلفاء باختلاف الديار (١).

وقول الخوارج "لا حكم الا لله" كلمة حق بالنظر إلى كون السيادة لشرع الله ولكن تجريدهم لهذا الشعار هو الانحراف الذي وقعوا فيه حيث لم يكتفوا بحديث « الأئمة من قريش » (٢) ولا بما أجمعت عليه الأمة منذ اجتماع السقيفة من جعل الأمر في قريش ما استقامت على جادة شرع الله مراعاة لذلك الاعتبار الشرعي من جهة ولعدم استطاعة أحد أن ينفذ غير قريش القيام بالأمر والحفاظ على وحدة الكلمة (٣).

واعتدى الخوارج بذلك على مبدأ وحدة الخليفة حيث عكفوا على نصب أمير يؤمن برأيهم وخلعوا بيعة القائم بأمر الأمة مخالفين بذلك مبدأ لزوم الطاعة لمن بايع له أهل الحل والعقد وعامة الأمة حتى من جانب من يتخلف عن البيعة. كما أنهم ناقضوا أنفسهم في قولهم بأن الإمامة حق لعامة المسلمين واشتراطهم في أميرهم أن يكون من بينهم وأن يبقى على اعتقادهم ويجرى على سنن العدل كما يرونها هم في معاملتهم وإلا خلعه (٤).

وهم في رفضهم إمارة قريش لم يستندوا على حجج شرعية تتمثل في دعوى خروج قريش عن أحكام الشرع. والحق أن حكم قريش كان ملتزماً بالضوابط الإسلامية ولا يصح أن يفسس الخوارج رفضهم إمارة قريش على استيائهم من تصرفات الخليفة فهم قطاع من الأمة لا يجوز أن ينصب من نفسه حكماً وخصماً ولا وصياً في آن واحد (٥).

وحاول الخوارج زعزعة سلطة الخليفة بحيث ينفذ وكأنه رهينة في أيدي مجموعة من الأمة توجهه بالشكل الذي تراه وتحرمه من أبسط حقوقه وفي مقدمتها: حقه في الإستقالة وفي تحكيم نفر من أهل الحل والعقد من الأمة فيما تستعصى تسويته من خلافات بين المسلمين أو اتخاذ ما يراه سبيلاً إلى الإصلاح بين الأمة ولم شملها وهو أمر يعني الإذعان له إفساد واحد من أهم مقاصد إقامة الخليفة وهو: "أن يكون بمثابة نظام للأمر وأن يوزع به من لا يزعه القرآن" ويختلف هذا التصور عن منظور الصحابة لأمير المؤمنين كشخص مسؤول ذي سلطان وهو ما عبر عنه الأحنف بن قيس لما سأل معاوية: "كيف الزمان؟ فقال يا أمير المؤمنين "أنت الزمان، إن صلحت صلح وإن فسدت

(١) د. محمد سلام مذكور، معالم الدولة الإسلامية، الكويت، مكتبة الفلاح ١٩٨٣، ص ٢٥٤.

(٢) حديث متواتر رواه أربعون صحابياً. انظر: الكتاني ابن أبي الفيض، نظم المتناثر من الحديث، المتواتر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٦٩-١٧٥.

(٣) رضوان السيد، الجماعة مرجع سابق، ص ٧٦٠.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٢.

(٥) وتكفي الإشارة إلى خطبة ابن عباس في أعلام قريش عند الكعبة والتي وضع فيها أسساً ثلاثة للحكم، بقوله: "يا سادات قريش: عاملوا رعييتكم وأتباعكم بثلاثة: إذا سالوكم الرحمة فأرحمهم وإذا حكموكم فاعدلوا بينهم واعملوا بما يقولون، فمن لم يعمل بهذا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" ويكفي للتدليل على صحة ذلك الإشارة إلى=

فسد... وإن الدنيا تعمر بالعدل وتخرب بالجور" (١) .

الا أن المخالفة التي ارتكبتها الخوارج والتي ربما تفوق في خطورتها كل ما سبق لما يترتب عليها من انتهاك أساس الرابطة السياسية وهو: المعاملة حسب الظاهر فحسب على كل المستويات العلاقية، فهي انحراف الخوارج إلى الحكم على سرائر الآخرين ومصيرهم في الآخرة والإعتداء على حرمانهم انطلاقاً من ذلك، ففي حين كانت اختلافات الصحابة بعد وفاة الرسول اختلافات اجتهادية غايتها إقامة الشرع وإرساء مناهجه (٢) فإن الخوارج ابتدعوا نوعاً من الفكر يؤدي إلى الفرقة بين المسلمين، ويشمل الاختلاف في الأصول وليس في الفقهيات. ومنهم ظهرت القدرية والجبرية. ومن قبيل إقحام الخوارج أنفسهم في المصير الأخرى دعواهم أن مرتكب أية كبيرة مخلص في النار وكان هذا بمثابة بدعة عليهم وزر سنّها إذ لم يجعل أحد قبلهم من المسلمين أي خلاف ينشأ بين المسلمين سبباً لتضليل أحد أو تفسيره أو رميه بالكفر (٣) .

والحق أن الخوارج وبعض أتباع على استخدموا كلمة "الكفر" في الإشارة إلى بعضهم البعض في مستهل الأمر بمعنى خاص ليس المراد به الخروج من الإيمان وإنما الخروج من الطاعة لأولياء الأمر وهو المعنى الوارد في قوله تعالى: "تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُوا" (٤) فالإسلام هنا ليس علي ظاهره وإنما يعنى الإنقياد إلى الطاعة وموالاته أولى الأمر (٥) وأراد أتباع على في رميهم الخوارج بكلمة "الكفر" خروجهم من الإنقياد إلى الطاعة والجماعة وموافقة أمير المؤمنين على. كما أراد الخوارج في البداية بنعتهم لعل وأتباعه بالكفر خروجهم على رأيهم معتبرين أنفسهم الفئة الوحيدة التي على صواب ويلزم أن تنساق الأمة إلى طاعتها غير أنهم ما لبثوا أن رموا خصومهم بالكفر مريدين به خروج الخصوم على الإسلام واستحلوا بذلك دماءهم وأموالهم (٦) وسوف يتضح فيما بعد بما لا يدع مجالاً للشك أن الخوارج كانوا يستهدفون تشويه كافة المبادئ والمفاهيم السياسية الإسلامية وفي مقدمتها: التوحيد.

ويلزم الإشارة إلى أن الخوارج الذين كانوا - كما ستيضح فيما بعد - محور

= ما قاله عمر بن الخطاب مع ما عرف عنه من عدل صار مضروب المثل فيه: "إننى أصبح كل يوم، ونصف الخلق على ساخطون، لا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخط ولا يمكن لأحد أن يرضى الخصمين. وأكثر الناس جهلاً من ترك الحق لأجل رضا الخلق" انظر: خطبة ابن عباس، وكلمة عمر، في: أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دراسة وتحقيق: د. محمد أحمد دمج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧، ص ١١٠، ص ١٤٥.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٨-٢٤٩.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤.

(٣) أبو الحسن الأشعري، مرجع سابق، ص ٢٠، ص ٢٧.

(٤) الفتح: ١٦.

(٥) (الأولسى، مرجع سابق، ج ٢٦- ص ٩٥. وهو المعنى الذى عرف الإمام أحمد "الفتنه" فى ضوءه بأنها: "حالة عدم وجود

إمام يقوم بأمر الناس" انظر: أبو يعلى، الأحكام السلطانية، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٢٢٥.

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٨-٢٢، ص ٥٦-٦٧.

افتراق الأمة الإسلامية إلى فرق تتعدى السبعين بقليل نبه الرسول إلى أنها لا ينجو منها إلا فرقة واحدة هي التي تتبع ما كان عليه الرسول وأصحابه هم مجرد أقلية لم يشر الرسول في حديثه إلى حجمها ولا إلى استمرارية كل الفرق التي تنبثق منها (١) .

وهذه الأقلية خالفت المسلمين جميعاً في ترتيب أولويات وسائل حسم ما يثور بين الأمة من خلافات، ففي حين رأت الأمة - وكما اتضح سلفاً، وسيوضح فيما بعد بدرجة أكبر في ثنايا هذا المبحث إمكانية اللجوء إلى القوة المسلحة في مواقف محدودة يبيع فيها الشرع ذلك مع جعل اللجوء إلى القوة مجرد ملاذ أخير يخضع لضوابط مشددة لا يتم اللجوء إليه إلا لحسم ما أخفقت كل الوسائل الأخرى في تسويته، ويجرى التوقف فوراً عن استخدام القوة بمجرد ظهور بادرة جنوح إلى السلم والمصالحة من جانب الطرف الذي تستخدم ضده، فإن الخوارج رأوا أن كل الخلافات بين المسلمين تستوجب الحسم العسكري، واعتبروا الخيار العسكري، الخيار الأول، إن لم يكن الوحيد الذي يرفعونه في وجه مخالفهم في الرأي.

ولم يعبأ الخوارج بالنتيجة المنتظرة في ضوء موازين القوى، وقوام رأيهم كما عبروا عنه للإمام علي من بداية الأمر أن الله تعالى قال ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَغِيٍّ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] ولم يقل حاكموهم وهم البيعة فإن عدت إلى قتالهم وأقررت علي نفسك بالكفر إذ أجبتكم إلى التحكيم وتبت وإلا نابذناك وقاتلتنا (٢) .

ومن جهة أخرى فإن الصفوة اجتمعت كلمتهم بعكس الخوارج علي ربط اللجوء إلى القوة في الحالات المشروعة فيها ذلك بالتمكن من الدفع مع رجاء الظفر. أما الخوارج فلم يربطوا اختيارهم للبدل العسكري بموازين القوة بينهم وبين خصومهم بأي حال من الأحوال (٣) .

لم يكن الخوارج أنصار فكرة يدافعون عنها ويدركون حدودها بشكل جلي وثابت فلقد كانوا "أناساً أحداث الأسنان سفهاء الأحلام" (٤) برهان ذلك أن أول خروجهم على

(١) د. عبد العزيز كامل، "الإسلام والمستقبل المتجدد"، ضمن: بحوث اللجنة التحضيرية لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس، الكويت: ١٩٨٧ ص ٢٢٦ .

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦-٦٤ .

(٣) فلقد رأى لفيف من كبار الصحابة - منهم سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة - أن تغيير المنكر يكون بالقلب أو باللسان ولا يكون باليد إلا مع إمام عادل قام عليه فاسق. ورأى علي بن أبي طالب وكل من كان معه من الصحابة، وعائشة وطلحة والزبير والحسن بن علي أنه لا يسن لأهل الحق سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا إذا كانوا في عصاة تمكنهم من الدفع مع رجاء الظفر، أما إن كانوا في حالة لا يرجون الظفر فيها فهم في سعة من ترك التغيير باليد واللجوء إلى مبدأ: كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل. ابن حزم، مقالات الإسلاميين مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٢ .

(٤) هذا الوصف ورد في حديث رواه الشيخان، انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٠٢ .

على بن أبي طالب بعد رفع المصاحف تزعمه أناس تعجلوا إصداره لقرار إيقاف القتال وقالوا له "إن القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعوننا إلى السيف قواله لترجعن عن قتل المسلمين وإلا فعلنا بك ما فعلنا بعثمان" فلما قبل التحكيم خرجوا عليه وقالوا: "حكمت الرجال لا حكم إلا لله" . ولم يكن وراء موقفهم يقينا بأن معاوية ومن معه بغاة بدليل أن عناصر منهم رفعت نفس الشعار في وجه معاوية كما رفعه رفاقهم في وجه على في لحظة واحدة. فلقد ضرب الحجاج بن عبيد الله معاوية على إيلته وقال له: "أتحكم في دين الله؟ لا حكم إلا لله" وبادر عروة بن أذينة الخارجي بإشهار سيفه والانتقال من مجال الكلمة كتعبير عن المعارضة إلى شهر السلاح قائلا: "ما هذا التحكيم؟ أشرت أوثق من شرط الله تعالى؟" (١) واستخدمت عناصر منهم السلاح بالفعل ضد أهل الشام وقتلوا حتى الموت (٢) .

وخلاصة ما سبق، أن الخوارج بريئون من اقتراء طه حسين - ومن بينهم قتلة عثمان - الذاهب إلى أنهم كانوا يريدون العودة بالخلافة إلى نمط عهد الشيخين بحيث يتحقق العدل وتمحي الأثرة ولا توضع أموال الناس إلا في مواضعها ولا تنفق إلا على مرافقهم ولا تؤخذ إلا بحقها (٣) تماما كمجانبته الصواب في زعم أن أصحاب على توقفوا عن نصرته لأنهم لم يجنوا من حربهم معه إلا "تقطيع الأرحام وقتل الصديق والتعرض للتهلكة بغير غنيمة" (٤) . ولقد أغرب الدكتور طه حسين في دفاعه عن إنكار الخوارج للتحكيم إلى حد القول "بأن حجته في ذلك واضحة لأن الآية القرآنية - بزعمه - لا تتبع التحكيم إلا بعد الفينة إلى أمر الله. وكان على نفسه من هذا الرأي ولكنه كره أن تدوس الأغلبية المخطئة رأي الأقلية التي هي على حق فامتثل لرأي الأغلبية" (٥) .

وهي دعوى بغير دليل. إذ لا معنى للفينة إلى أمر الله غير قبول حكم كتابه وسنة رسوله في حسم النزاع. ومقولة أن عليا كان موافقاً رأيهم في عدم شرعية التحكيم، أكذوبة بدليل تمسكه به. ومقولة أنه خاف أن تدوس الأغلبية رأي الأقلية منافي لمنهج على الذي اعتبر أن الحق لا يعرف بالرجال ولا بالأقلية ولا بالأكثية وأنه أحق أن يتبع ثانياً: الصفوة والتدابير السياسية لمعالجة ظاهرة الخوارج:

تعد معالجة الصفوة لظاهرة الخوارج والتي بدأتها تحت قيادة الإمام على نموذجاً مكملًا لمعالجة عثمان لمشكلة المتمردين، فلقد تصدى عثمان لمتمردين يتظاهرون بأنهم

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) نصر بن مزاحم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .

(٣) د. طه حسين، الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ج ١ ص ١٧٠.

(٤) المرجع السابق، ج ٢ ص ١٢٣.

(٥) المرجع السابق، ج ٢ ص ٦٥.

المدافعون عن الإسلام ضد أمير المؤمنين في تلفيقاته ابتدعوها وصغائر ضخموها. وهم رغم عنف معارضتهم وحيازتهم لقدرات عسكرية فإنه لم يكن من المتيقن إلى أن قتلوا عثمان أنهم سيلجأون إلى القوة المسلحة حالة إخفاق دعاوهم وبيان زيفها. أما الخوارج فهم أناس يظهرون بنفس المظهر ولكنهم يجاهرون بأنه لا بديل أمام خصومهم غير اختيار أحد أمرين: الإذعان لرأيهم أو السيف أو بتعبير آخر أن الصفوة بعد أن أوضحت في عهد عثمان أساسيات التعامل مع المعارضة السلمية غدت في مواجهة الخوارج مطالبة برسم أساسيات معالجة قضية حرية الرأي والمعارضة في المجتمع الإسلامي لعناصر إسلامية من سماتها أنها لا تقبل المعارضة ولا تحوز قوة مسلحة فحسب بل تعلن السعي إلى فرض أفكارها بالقوة، فما هي أهم التدابير السياسية التي قدمتها الصفوة في هذا الصدد؟

١- تدابير معالجة المعارضة المسلحة: أرست الصفوة صيغة سياسية لمعالجة هذه الظاهرة من أهم أبعادها في مرحلة الإنحرافات القولية:

أ - اعتبار الإذن بقتلهم مجرد إذن بقتالهم لدى استعمالهم القوة، فلقد أوضحت الصفوة بقيادة على بكل جلاء وبما لا يدع مجالاً للشك الضوابط التي وضعها الشارع لتسوين قتالهم (١).

وما دامت الصفوة قد اعتبرتهم بغاة ولا يجوز بالتالي مبادأتهم بالقتال فإن معنى ذلك هو: ربط تسوين قتالهم بمبادأتهم هم بالعدوان، وتتحدد بذلك نقطة مهمة لا يجوز قبلها استخدام القوة ضدهم، ويتحتم اللجوء إلى بدائل سياسية للإقناع، ومن أهم التدابير السياسية التي اتخذتها الصفوة تحت قيادة على تجاه الخوارج تطبيقاً لهذا المبدأ: تحديد الحقوق والواجبات المتعينة للخوارج وعليهم، ورسم حدود دائرة المحظورات التي تؤدي إلى الوصول إلى نقطة تسوين الحسم العسكري. فقد قال الإمام على للخوارج لما صاحوا في المسجد وهو على المنبر "لا حكم إلا لله" لكم علينا ثلاث: "لا نمنعكم مساجد الله ولا نمنعكم حقكم من الفى، ولا نبدأكم بقتال ما لم تحدثوا فساداً" (٢)

(١) فبخصوص الإذن بقتل الخوارج الوارد في الحديث الذي رواه الشيخان " يخرج من أمي قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من قول خير البرية يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم يرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فإذا لقيتموهم فاقتلوهم فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة" يظهر من معاملة الصفوة بقيادة على لهم أنهم فسروا تسوين قتلهم إذا خرجوا على أنه لا يعمد أن يكون إذناً بقتالهم لردهم إلى الصف الإسلامي وليس على ظاهره دليل تصريح على بأنه يعتبر الخوارج بغاة وليسوا كفرة ولا منافقين. ثم إن الصحابة رأوا أن الحديث المذكور يربط بين تسوين قتل الخوارج وبين اللقاء، وهو لفظ ورد في الآية الرابعة من سورة "محمد" بمعنى المجابهة العسكرية الفعلية. ابن قدامة، المغنى، مرجع سابق، ج ٨ ص ٥٢٣-٥٢٤، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٨٩-٢٩٥، ابن كثير، تفسير،، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٢) ابن حزم، الفصل، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٤.

أى أن عليا ضمن لهم حرية العبادة في مساجد المسلمين - والتي كانت آنئذ من أهم ساحات إدارة شئون الحكم - رغم مخالفتهم لجماعة المسلمين في الرأي، كما ضمن لهم ألا يتأثر وضعهم المالى بمخالفتهم جماعة المسلمين في الرأي فلهم حق ثابت في الغنائم ما دامت أيديهم مع المسلمين، ولهم حق ثالث "ألا يكون أمير المؤمنين وقواته هم البادئون بحربهم، غير أنه علق ذلك الحق على عدم إحداثهم فساداً" (١) .

ولم يشأ على أن يدع مفهوم "إحداث الفساد" غامضاً يمكن تفسير أى خطأ على أنه داخل فيه بما يسوغ بالتالى البدء بالقتال، فقرر أنه مفهوم يشمل محظورات ثلاثة على سبيل الحصر هي: سفك الدم الحرام وقطع السبيل « أعمال الحرابة » وظلم أهل الذمة (٢) .

وطبق الإمام على هذا المبدأ عملياً بالتسامح ليس مع عناصر من الخوارج سبته علناً فحسب بل مع عناصر جاهرت باعترافها بقتله.

وأرست الصفوة في مواجهة سب المعارضة للقائم بأمر المسلمين مبدأ هاماً وهو: "أن العفو مندوب إليه في هذه الحالة وإن لم تستطعه النفوس وأن تجاوز المعاملة بالمثل أمر محظور، ففي مؤتمر عام تلفظ بعض الخوارج بالفاظ نابية ضد علي أمامه مباشرة فهم بهم بعض الحاضرين فقال علي: "رويداً إنما هو عفو عن ذنب أو سب يسب" (٣)

وقبض أتباع الإمام على علي سوار المنقرى وهو يقسم في المسجد في جمع من الناس على أنه يعاهد الله أن يقتل علياً فأمر الإمام على بإطلاق سراحه، ورد علي أتباعه لما راجعوه في كيف يفرج عن شخص يتوعد بالقتل علناً قائلاً: "أقنته ولم يقتلني؟" (٤)

ب - أما التدبير السياسى الثانى الذى طبقته الصفوة بقيادة علي فهو السعى إلى رد بدعة الخوارج الخطيرة الخاصة بتكفير أناس مسلمين والحكم على سرائرهم، وعملت الصفوة على إغلاق باب هذه البدعة حتى في مواجهة رمي أحد من الخوارج أنفسهم بها، وتمسكت بحزم إزاء كل من نطق بالشهادتين بمبدأ: أن لنا ظاهره والله يتولى سريره، وشمل العمل بهذا المبدأ اتخاذ الصفوة مجموعة من الإجراءات:

أولها: الثناء على القاعدين عن القتال: يأتى في هذا الإطار ثناء أمير المؤمنين على علي القاعدين عن الحرب معه (٥)

(١) فهمى هويدى، حتى لا تكون فتنة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩، ص ١٤٦-١٤٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٨٠.

(٣) علي بن أبي طالب، مرجع سابق، ج ٤، ص ٧٥٥.

(٤) محمد بهجت عتيبة، مرجع سابق، ص ٣٧٩.

(٥) إذ خطب بعيد قبوله التحكيم قائلاً: "لله منزل نزله سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر: "والله لئن كان ذنباً =

ثانيها: الثناء علي قتلى الجانبين وحظر رمي قاتليهم أثناء القتال بكفر. فلقد أثنى الإمام على علي قتلى صفين جميعا قائلا: "قتلاي وقتلى معاوية في الجنة" (١). موصدا بذلك الباب أمام أي قاتل بكفر أي منهم.

وبالمقابل نفت الصفوة إمكانية رمي قاتلي أولئك القتلى بالكفر حتى لو تعينوا فمادام القتل قد تم أثناء القتال، فالعبرة بنيتهم وعلمها عند الله (٢)

ثالثها: الإرشاد إلى الحكم على الخوارج حسب الظاهر فحسب: حرص على إحصاء السبيل أمام أتباعه لرمي الخوارج بالكفر وأرشدتهم إلى التزام الحكم عليهم حسب ظاهريهم. فلقد سئل على عن الخوارج فأكد أنهم حتى من أصر منهم على محاربتهم بل حاربه بالفعل يوم النهروان مؤمنون وإخوة في الدين. وسئل الإمام على عن أهل النهروان: "أمشركون هم؟ قال: لا، من الشرك فروا". قيل: "أمنافقون؟" قال: "لا، إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا" قيل: "فماهم يا أمير المؤمنين؟" قال: "إخواننا بغوا علينا فقاتلناهم ببغيهم علينا" (٣) " أي أنهم لولا بغيتهم ما جاز محاربتهم.

رابعاً: بيان أن المبرر الحقيقي لقتال البغاة هو إصابتهم إلى الجماعة: نفى الإمام على بشدة محاولة الخوارج تصوير الخلاف بينه وبين معاوية وبين أهل الشام والبصرة على أنه فراق في الدين لعدم استقامتهم وكفرهم. وقال بصراحة: "والله ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء الضلال من التكفير والفراق في الدين وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة وإنهم لإخواننا في الدين وقبلتنا واحدة". وقال عن الخوارج - على عكس الأمر بالنسبة لقتال الجمل وصفين" إني على عهد من رسول الله أمرني فيه بقتال الباغين والناكثين. والصواب عندي أن يجمعنا الله وإياهم وما لهذا الأمر مثل الرفق عسى الله أن يجمع هذه الفرقة إلى ما كانت عليه من الجماعة فما كره الصلح إلا من كان يكره الجهاد" (٤).

= إنه لصغير مغفور وإن كان حسنا إنه لعظيم مشكور "ويذا أكد الإمام على رفع الإثم عن القاعدين" الباقلاني، التمهيد مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(١) الحافظ الذهبي، سير أعلام النبلاء ... مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٥.

(٢) والنموذج الجلي على ذلك هو أنه في الوقت الذي أعريت فيه الصفوة عن استيائها لقتل عمار بن ياسر، فإن معاوية لم يتجاوز تأنيب قاتله وهو أبو العادية يسار بن سبع. وهو من أصحاب بيعة الرضوان، إلى إقامة حد عليه. واعتبروه حسب قول ابن حزم متولوا مخطئا عن اجتهاد، له أجر واحد. ابن حزم، الفصل في مرجع سابق، ج ٤ ص ١٢٤. ولم يجزم أحد له بنار إعمالا لبدأ عام يشمله هو وغيره وهو: أن القتل أثناء الإقتتال وأن تعين فاعله فإن الضمان فيه منتف ولحق الوعيد به غير مقطوع به بإجماع الصحابة. أبو محمد سيف الدين عبد الله بن قدامة، الكافي في فقه أحمد بن حنبل، دمشق: المكتب الإسلامي، د، ت، ج ٣ ص ٧٨٨.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣١٧.

(٤) الباقلاني، التمهيد مرجع سابق، ص ٢٢٨.

خامسها: قيام القاعدين عن الحرب مع علي ومعاوية بدورهم في تأكيد نفى الإثم عن حاربوه. ومن نماذج ذلك أن سعد بن أبي وقاص الذي أُمعن في القعود عن الفتنة إلى حد رفضه حضور التحكيم ورده على ابنه لما حثه على حضور مداولات الصلح برد جعل ابن كثير يجزم بأن سعداً لم يحضر أمر التحكيم ولا أراد ذلك ولا هم به^(١) يعاتبه معاوية بأن يقول له: "لم تكن ممن أصلح بين الفتنتين حين اقتتلا ولا ممن قاتل الفئة الباغية فيرد سعد بقوله: "ندمت على ترك قتال الفئة الباغية"^(٢) ومن الجلى أن سعدا لم يرد بالفئة الباغية. أحدا غير الخوارج وقتلة عثمان وذلك لما هو معروف عنه من حسن الثناء على كل من علي ومعاوية، فضلا عما هو ثابت من أن رأى أغلب السابقين من الصحابة أن الإقتتال الذي دار بين فريق علي وفريق عائشة ومعاوية لم يكن واجبا ولا مستحبا^(٣) وفي ضوء ذلك، يمكن القول بأن هدف سعد من هذا التصريح هو تقرير قاعدة عامة هي: اعتراف القاعدين بشرعية قتال الفئة الباغية وعدم جواز الطعن بأي حال في إيمان من شاركوا فيه.^(٤)

وهكذا أوصدت الصفوة السبل المفضية إلى اتهام أحد من الأمة أيأ كان موقفه بالكفر أو الفسق.

ج - أما التدبير السياسي الثالث الذي سعت الصفوة من خلاله إلى إصلاح أمر الخوارج فهو: لفت نظرهم للحصاد العملي لصنيعهم في أرض الواقع وتحذيرهم من عواقبه. ومن قبيل عطاء الصفوة في هذا الصدد قول ابن عباس لهم: "لو كان قتل عثمان حقا لأمرتكم السماء رحمة، ولكنها أمطرتكم دما"^(٥).

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٨٢.

(٢) الألبوسى، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ٣١٩.

(٣) الحافظ الذهبي، المنتقى، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٤) وبالمثل يأتي حرص عبد الله بن عمر وهو من أبرز الصحابة الذين التزموا جانب الحياد في عهد علي وبعده على تأكيد أنه لايجب أن يتخذ الجميع موقفا مماثلا لموقفه إزاء البغاة وتقريره إعترافه بشرعية موقف من حاربوا أهل البغى. فقال ابن عمر: "ما وجدت في نفسي من شيء ما وجدت في نفسي من هذه الآية ﴿وَكُنْ طَائِفَتَانِ﴾ [الحجرات ٩] أنى لم أقاتل الفئة الباغية كما أمرني الله". روى الحاكم والبيهقي عن ابن عمر أنظر: الألبوسى، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٣١٩. ولا وجه في رأى الباحث لتفسير الإمام الألبوسى، الغرض الذي اكتنف قول ابن عمر المذكور، والذي يرمى به أساسا إلى تقرير قاعدة عامة، هي: شرعية قتال البغاة، على أنه أراد بذلك معاوية ومن معه الباغين على على والأدلة على نفى هذا الزعم كثيرة، منها: أن ابن عمر لم يصرح بذلك، وبذا فإن القول بأنه أراد فريقا ما بالتحديد، يبنى على الظن لا على اليقين. ويؤمن ذلك الظن، أن رأى ابن عمر في الثناء على معاوية معروف، ثم إن هناك بالفعل من هم أولى بوصف البغاة ويتمثلون في قتلة عثمان ومن وأصل السير على دريهم وكان وراء الحروب التي شهدا عهد علي بالإضافة إلى الخوارج، بعد انتقالهم من مرحلة المعارضة باللسان إلى مرحلة استعراض المسلمين وقتل من لا يوافقهم في الرأى.

(٥) اليافى المكي، مرجع سابق، ص ٩٥.

ونبه على الخوارج إلى أن سلوكياتهم مخالفة لسلوكيات من قام الدين على أيديهم وحذرهم من التشبث بالسلوكيات الهدامة وخطب فيهم بَعْدَ الإتيان على التحكيم قائلاً: "لو كان ما نأثيه مثل الذي أتيتموه ما قام الدين ولا عز الإسلام، وأيم الله لتحلبنها دماً" (١) .

د - أما التدبير السياسي الرابع فهو: اتخاذ الحوار الذي يتوافق ومستوى فهم الخوارج سبيلاً إلى إقناعهم بالتخلي عن موقفهم من جهة وسبيلاً إلى تفتيت قدراتهم بالتفريق بين كلمتهم وآرائهم والإفاضة في تحري إقامة حجة الله عليهم كسبيل لمنع انتشار دأئهم في أوساط الأمة من جهة أخرى.

ففي مواجهة مقولة الخوارج "لا حكم إلا لله" لجأ الإمام على إلى إجراء بسيط يتوافق وكل مستويات الفهم في الأمة لإثبات أن الحكم يحتاج إلى حكومة (٢)

وبذا استخلص الإمام على اعترافاً عاماً بأن مقولة "لا حكم إلا لله" لا تتنافى مع التحكيم وأن للإنسان دور في تطبيق نصوص القرآن والسنة فهي لا تطبق بشكل تجريدي تلقائي على نحو ما يزعم الخوارج، وأردف الإمام على هذا الإجراء بفتح باب الحوار والمناظرة بينه وبين الخوارج، يساعده في ذلك حبر الأمة عبد الله بن عباس.

ويشير الحافظ الذهبي إلى أن الإمام علياً ناظر الخوارج بنفسه في بداية الأمر ثم أمر عبد الله بن عباس بمواصلة مناظرتهم حول شبهاتهم، وفي مقدمتها: تصورهم وجود تناقض بين كون الحكم لله وحده وبين تحكيم الرجال وفق ضوابط لا تقيم له أي وزن إن خالف قرأنا أو سنة صحيحة (٣) .

فلنحاول التعرف على أهم الأساليب والضوابط السياسية التي اتسمت بها صيغة إدارة الصفوة للحوار مع الخوارج.

وبداية نشير إلى أن الخوارج استندوا في دعوهم في حوارهم مع علي وابن عباس إلى قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٧) وإلى

(١) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٢١.

(٢) فجلس الإمام على في بيته وأمر مناديه أن يؤذن في الناس بأن يدخل على أمير المؤمنين من يحفظون القرآن كله ولا يدخل أحد غيرهم، فلما امتلأت الدار أحضر الإمام على مصحفاً وفتح وأخذ يريده عليه بيده ويقول: "أيها المصحف حدث الناس وتعجب الحاضرين، وقال: "ماذا تريد يا أمير المؤمنين؟ إنما هو مداد في ورق" فرد علي بقوله: "أصبحناكم الذين خرجوا بيني وبينهم كتاب الله يقول الله فيه في امرأة ورجل ﴿وَرَأَى خِفَتَهُمْ شَقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثَا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥] فهل أمة محمد أعظم دماً وحرمة أم رجل وامرأة؟" الماوردي، نصيحة الملوك، مرجع سابق، ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٥٦.

آيات ثلاث من سورة المائدة نكتفى بذكر الشاهد الذى استندوا إليه منها وهي: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤) ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥) ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧)

وواقع الأمر أن هذه الشواهد كان يمكن ردها بأنها لا تفيد بذاتها فى دعم دعوى الخوارج. ذلك أن قوله تعالى ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وارد فى سياق آية يأمر فيها رسوله بالرد على استعجال عذاب الله ويأمره بأن يقول لهم: إن أمر ذلك يرجع إلى الله وحده إن شاء عجل لكم ما سألتموه من ذلك وإن شاء أؤخركم وأجلكم (١).

وبذا فإن الآية لا تتعلق بتحريم ولا بتحليل تحكيم الرجال بحال من الأحوال.

وبالمثل فإن آيات المائدة الثلاث التى استندوا إليها لا تحرم تحكيم الرجال، وإنما تنص على تحريم حكم الرجال إذا خرج عن حكم الله المشتغل على كل خير، الناهي عن كل شر. وبلغة أخرى، هى بمثابة حظر لتحكيم الرجال أراهم وأهواهم بلا سند من شرع الله، كما كان أهل الجاهلية يفعلون، ولكنها لا تتعرض - بأى حال - لحكم الرجال القائم على الشرع (٢) وبذا فإن استناد الخوارج عليها لا محل له. إذ كان يتعين عليهم فى هذه الحالة قبول التحكيم من حيث المبدأ والتعرض بالطعن له فيما لو ثبت تعارض مضمونه مع الشرع.

إلا إنه من الملاحظ أن الإمام على وعبد الله بن عباس راعيا فى مناظرتهم للخوارج التركيز فى نفس الوقت على إرساء مبدأ هام فى فقه الإقناع السياسى الملتزم بالشرع وهو: النظر إلى القرآن والسنة النبوية الصحيحة على أنهما يشكلان وحدة متكاملة السبيل إلى فهم حكمهما فى موضوع ما يستلزم رؤية كل نص فى ضوء مجمل النصوص المعنية بالموضوع محل البحث مع مراعاة الروح العامة لشرع الله بحيث يتم رد التشابه إلى المحكم ويحمل المطلق على المقيد حتى يتضح المعنى المراد منها ولا يضرب بعضها ببعض.

وفى ضوء ذلك ركزت الصفوة فى مناظرة الخوارج على أدلة فى مقدمتها ﴿يَا أَيُّهَا

(١) ابن كثير، تفسير مرجع سابق، ج ٢ ص ١٣٧.

(٢) ثم إن الآيات المذكورة وردت فى سياق يرد دعوى الخوارج فخلقت سيقا أمر من الله لرسوله - وهو بشر - أن يحكم ﴿وَأِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ (المائدة: ٤٢) بل إن الآية السابعة والأربعين من المائدة التى استندوا إليها تبدأ بالنص على أمر من الله لأهل الإنجيل - وهم أناس عاديون - بالحكم بما أنزل الله فيه، ﴿وَلْيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ثم أمرت الايتين التاليتان لها رسول الله بالحكم بين أهل الكتاب بما أنزل الله. الجليلين، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٥، ابن كثير، تفسير مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٦-٦٨.

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴿١٥٠﴾ (المائدة: ٩٥) وهي آية تنص على تحكيم حكمين مسلمين عدلين في مخالفة معينة عرفت تطبيقات عملية سابقة. وأشار ابن كثير إلى تطبيقات عديدة لهذا الحكم في عهد أبي بكر وعمر كان أحد الحكمين فيها الخليفة نفسه وإلى تأكيد اشتراك قاتل الصيد نفسه إن كان من أهل الذكر والعدل في الحكم على نفسه وضرورة الالتزام بما يحكم به الحكماء دون نقص أو زيادة (١) ومعروف أن الخوارج يتولون عمر وهو بالتالي يقدم بصنيعه هذا حجة شارحة للنص على نحو مفهم للخوارج خاصة في توسيعه لنطاق اختيار الحكمين وتقريره إلزامية حكمها.

وانصب الحوار بين ابن عباس والخوارج على ثلاثة موضوعات: تحكيم الرجال ومحو على لقب "أمير المؤمنين" من وثيقة التحكيم وكونه قاتل ولم يسب، وأثر إصرار الصفوة على فتح باب الحوار بشكل ثابت ودائم مع خصوم الرأي حدوث انقسام أولى في صفوف الخوارج بين موافق على مبدأ الحوار وبين معارض للمبدأ ذاته.

وعموما فإن ابن عباس لفت نظر الخوارج إلى أن القرآن يشكل وحدة واحدة، ولا مجال أمام مسلم لأن يؤمن ببعض القرآن دون البعض الآخر. وأشار بخصوص موضوع تحكيم الرجال إلى النص القرآني الذي يقضي بأن السبيل لإنهاء الشقاق بين زوجين هو: تكليف حكمين عدول بالسعي للصلح والتوفيق، وبشر بمخالفة توفيق الله لتلك المساعي إن توفرت فيها إرادة الإصلاح (٢).

ولنا أن نتساءل عن سبب تركيز الإمام على ثم ابن عباس على هذه الآية بالذات رغم وجود آيات عديدة أخرى تثبت شرعية تحكيم الرجال ما دام يلتزم بالشرع؟

الواقع أن هذه الآية تتحدث عن شقاق داخل أسرة واحدة، غاية التحكيم فيه إنهاء الشقاق وتحقيق الألفة والجماعة. وقد حدد الشارع الحكمين اللذين يناط بهما تسوية الشقاق بواحد من أهل كل من الطرفين المتخاصمين لتمكين كل طرف من عرض حجته على لسان من ينوب عنه، في إشارة جلية إلى أن القرابة لا تطعن بذاتها في ذمة المحكمين، ثم إن كلا من الحكمين يحرص لقربته لطرف من المتنازعين على جمع الشمل ويملك القدرة على التأثير، فضلا عن جعل قرارهما ملزما ما دام يلتزم بالقرآن والسنة الصحيحة الجامعة للأمة، وإعطاء الخصمين بداية حق الرضا بالحكمين. وهي حالة تكاد أن تكون مطابقة تماما لما تم بين علي ومعاوية من اختيار كل طرف حكما يرتضيه وإلزامهما بكتاب الله وسنة رسوله الجامعة غير المفرقة وجعل قرارهما المبني على

(١) انظر: ابن كثير، تفسير مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٠، انظر أيضا: النساء: ٢٥، الأحزاب: ٦.

(٢) الأذهبي، تاريخ الإسلام مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٥٥-٣٥٧، النساء: ٣٥.

الإلتزام بهذا الشرط ملزماً، وهو مؤشر ضمنى لعلاقة قوية بين فريقى على ومعاوية شبيهة بحالة وقوع شقاق داخل أسرة واحدة.

أما بالنسبة للموضوع الثانى وهو محو على من إسمه لقب "أمير المؤمنين" بزعم الخوارج بالموافقة على إيراد إسمه مجرداً في وثيقة التحكيم، فإن ابن عباس حاول استغلال هذا الإتهام فى استدراج الخوارج إلى الإحتكام إلى السوابق التاريخية فى عهد الرسول مشيراً إلى أن محو النبى محمد كلمة "رسول الله" من عهد الحديبية رغم إرادة على آنذاك الذى أبى أن يمحوها بيده وهو يحزر العقد لم تخرج النبى من النبوة (١)، وجعلهم بذلك أمام واحد من خيارين: إما الدفع بأن ثمة فارق بين النبوة والإمارة وأن الأولى منحة من الله وكتابتها فى عهد الحديبية أو عدم كتابتها لا ينال من ثبوتها وإنما هو مجرد إجراء لتيسير الإتفاق على الصلح، وأما التسليم بأن الإمامة ناتج عقد بين الأمة والإمام يخضع لأحكام شرعية بحيث يجب رد الأمر بشأنها إلى أهل الذكر وإخضاع الجوانب الأخرى غير المنصوص عليها لقاعدة الشورى (٢).

وخلاصة القول أن ابن عباس وضع الخوارج باحتكامه إلى سابقة عهد الحديبية أمام أمرين:

أولهما: أن محو على كلمة "أمير المؤمنين" من عقد التحكيم لعدم تسليم معاوية بكتابتها لا يخلع الإمارة عن على لأنها قد ثبتت له بعقد ناجم عن بيعة عامة السبيل إلى نقضها هو: إصدار قرار بشورى عامة. أما ما عدا ذلك فلا يقدر فى الإمارة: تماماً كما لا يقدر فيها تنصلهم من إمامه على بعد التحكيم أو تنصلهم من إمارة عثمان فى أواخر حياته.

والثانى: أنه ما دامت العقود لها هذه القدسية ولا يتحكم فيها فريق واحد من الأمة فإنه لا مجال لنقض عقد اللجوء إلى التحكيم من جانب واحد بعد إبرامه ما دام موضوعه مشروعاً، ولذا فإن على بن أبى طالب حاجج الخوارج فى مطالبتهم له بالرجوع عن التحكيم قائلاً: "ويحكم أبعد الرضا والعهد نرجع؟" وهو قول علق عليه نصر بن مزاحم بقوله: "ولو كان العهد على حرام لوجب الرجوع عنه، وكان على أول من يسارع فى ذلك، وقد ذكروه بحكم قتال البغاة حتى الفينة" (٣) وهكذا أثبت على وابن عباس للخوارج شرعية وثيقة التحكيم وشرعية مبدأ التحكيم.

أما الموضوع الثالث الذى أثاره الخوارج وهو: كون على "قاتل ولم يسب ولم يغتم" فقد استند ابن عباس فى تبريره بأن علياً حارب أم المؤمنين والآية السادسة من

(١) المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٥٩.

(٣) نصر بن مزاحم، مرجع سابق، ص ٥١٤.

الأحزاب تنص على "أَلَنْبَى أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" وتصل الآية الثالثة والخمسين من الأحزاب لا إلى مجرد حظر سبيهن بل إلى تحريم نكاحهن بعد وفاة الرسول تحريماً أبدياً (١) وأوقع ابن عباس الخوارج بذلك أمام معضلة فكرية إذ لم يكن يوسعهم وهم ينادون بحق المسلمين حرهم وعبيدهم في تولي الخلافة انطلاقاً من المساواة بين المسلمين جميعاً أن يقولوا بأن ما أثبتته الشارع من حرمة لدم وعرض ومال عائشة لا ينسحب على كل المسلمات، وإن قالوا أنه دليل مانع بالنسبة لعائشة وحدها ولا ينسحب على نساء وذرائع من انهزم من أهل البصرة فإنهم سيجدون أنفسهم أمام نصوص قاطعة الدلالة من القرآن والسنة تؤكد المساواة في حرمة دماء وأموال كافة المسلمين والمسلمات.

وأثار الإمام على مع الخوارج خطورة عدم تنشيط الفتوح الإسلامية ودفع الأعداء عن الديار الإسلامية واحتياج ذلك إلى إمارة، وأوصى بالأخذ بكل شدة على يد من يتشبث بمقولة "لا إمارة" بل أفتى بجواز قتله حتى ولو كان "تحت عمامة علي بن أبي طالب (٢)".

وقد أسفر هذا الحوار الفكري الذي أجراه على وابن عباس عن رجوع ثلثي الخوارج إلى صف الأمة. وبقي قوم منهم علي رأيهم كانت علتهم الأولى هي: التحصن برفض الحوار (٣). ولم يكف على عن دعوة رافضي الحوار من الخوارج إلى الحوار (٤). وتجمع من تبقى من الخوارج في مكان بجوار الكوفة يقال له "حوراء" وأمروا على أنفسهم رجلاً كان يدعى لكثرة سجوده وشدة اجتهاده "ذو البينات" هو: عبد الله بن وهب الراسبي وشرعوا في اللجوء الفعلي إلى استخدام القوة في الفساد. فكيف تصرف الصفوة في مواجهة ذلك؟

٣- صيغة معالجة تجاوز الخوارج الانحراف القولي إلى المقارفة الفعلية للفساد:

اجتاز بقايا الخوارج الخط الأحمر الذي حدده لهم على وأخذوا يتحززون من الصغائر ويتقاعسون في الكبائر، فلم يستحلوا ثمرة سقطت تحت نخلة يغير ثمن أو إذن من صاحبها ولم يستحلوا ضرب جنزير لذي بدون ترضية وفي نفس الوقت شرعوا في

(١) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٣ ص ٤٦٨، ص ٥٦١، الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٢) على بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

(٣) انظر: الذهبي تاريخ الإسلام مرجع سابق، ج ٣ ص ٣٥٩.

(٤) جاءه الخريت بن راشد السلمي - من رؤسائهم - يوماً وقال له: "والله لا أطعت أمرك ولا صليت خلفك، لأنك حكمت في الكتاب، وضعت عن الحق حين جد الجد، وركنت إلى القيم الذين ظلموا أنفسهم فدعاه الإمام علي إلى المناظرة في هذه الاتهامات فاستقبله إلى الغد، ووافق على وإذا بالخرية يأتي في اليوم التالي على رأس جيش لمحاربة علي. د. طه حسين، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٥-١٢٦.

استعراض المسلمين وقطع الطريق وسفك الدماء متتبعين بذلك الميزان الصحيح الذي ينظر الى كل أحكام الشريعة على أنها كل متكامل ومتناسين أن من أشد الأمور خطراً اختلال النسب التي وضعها الشارع لوزن التكليف والأعمال (١).

وشرع الخوارج في استعراض الناس؛ بمعنى تشكيل نقاط تفتيش مسلحة على الطرق القريبة من معسكرهم تقطع الطريق وتسال الناس عن رأيهم في معتقدات الخوارج فمن وافقهم تركوه ومن عارضهم قتلوه. سألوا عبد الله بن خباب بن الارت وزوجته عن رأيهما في التحكيم فقال عبد الله: "على أعلم بالله منكم وأشد توقياً على دينه" وحذ لهم التأسى بهدي رسول الله بالقعود عن الفتنة وتفضيل أن يكون المرء فيها عبد الله المقتول عن أن يكون عبد الله القاتل وكان هذا سبباً كافياً في شرعتهم لأن يقتلوه هو وزوجته ويقتلوا بطن زوجته ليخرجوا من أحشائها جثثاً ليقتلوه (٢) فأرسل الإمام علي إليهم الحر بن مرة العبدى ليعلم حقيقة ما كان من أمرهم فقتلوه (٣). فكيف تحركت الصفوة تجاه هذه المستجدات وما هي المبادئ السياسية التي أرسنها؟

أ- بدأ الإمام علي المعالجة بالتأكيد على مبدأ: "شخصية الجريمة" وعدم توقيع عقوبة جماعية على المعارضة للرد على أعمال فساد ارتكبتها عناصر منها. فلقد أرسل على إلي الخوارج يطلب منهم أن يدفعوا إليه قتلة مبعوثه الحر بن مرة وعبد الله بن خباب وقرينته حتى يقتص منهم موضحاً بجلاء أنه لا يطالبهم بأكثر من ذلك (٤).

ب - وأمام رفضهم أرسى الإمام علي مبدأ: "شرعية محاربة من ينتحل الجريمة ويمنع ولي الأمر من إقامة حدود الله بالقوة" ولم يستحل الإمام علي أن يقاتل عوام الخوارج بما أحدثته الخاصة منهم إلا حين انتحلوه جميعاً وتناصروا عليه (٥).

ج - كشفت الصفوة عن مجموعة من الإجراءات السياسية الهامة لمعالجة ظاهرة تمانع الخوارج وتعاونهم على الإثم والعدوان:

أولها: عدم اعتبار ذلك مسوغاً لاستخدام القوة فوراً ضدهم. فلقد بدأت الصفوة

(١) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٤، الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٥٩،

انظر أيضاً: د. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٦، البيهقي، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٨٧.

(٤) المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٨٩.

(٥) فلقد قال علي للخوارج: "أقبنونا بعبد الله بن خباب" فقالوا: "كيف نقيدك بعبد الله وكلنا قتلة؟" فقال علي مقرواً لهم:

أولكم قتلة؟ قالوا: "نعم" قال علي: "الله أكبر" مشيراً إلى أنه أقام عليهم الحجة، أبو عبيد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٥٦.

المعالجة بتكثيف المساعي الرامية إلى إقناع الخوارج بعدم شرعية موقفهم. فتقدم قيس بن سعد ثم أبو أيوب الأنصاري ثم على وتحاوروا مع الخوارج ووعظوهم بأن دم المسلمين حرام لا يستحل وأنهم يجب أن يتوقفوا عن الدفاع عن القادة ويسلموهم لولي الأمر لمحاكمتهم (١). وأثمر ذلك بدوره حيث توقف جانب من الخوارج بزعامة: فروة بن نوفل الأشجعي عن محاربة علي دفاعاً عن القتل وانسحب برجاله (٢).

أما الإجراء الثاني الذي اتخذته الصفوة فيتمثل في إسناد الإمام على، قيادة القوات التي كلفها بالتصدي للخوارج والتي بات من المحتمل أن تشتبك معهم في قتال إلى قادة معروفين بالتورع الشديد والاحتياط البالغ بالنسبة لدماء المسلمين (٣) ثم بعث على إلى الخوارج البراء بن عازب يدعوهم إلى الطاعة وترك المشاقة

ولم تتوقف الصفوة عن الوعظ والإرشاد ولم يجمع الصحابة وفي مقدمتهم أم المؤمنين عائشة على شرعية محاربة الخوارج إلا لما وصل الأمر إلى حد امتناعهم عن الحوار وعن سماع الوعظ وتناديهم فيها بينهم أن: " لا تردوا على مبعوثي علي، الرواح، الرواح إلى الجنة" (٤)

وعند وصول الأمور إلى هذا الحد اتخذ على الإجراء السياسي الثالث المتمثل في الإعلان عن مجموعة من الضوابط الحاكمة لقواته في محاربة من تشبث بموقفه من الخوارج غايتها الحد من نطاق المجابهة وجعل الخسائر عند أدنى حد ممكن.

فأمر على قواته بأن: " كفوا حتى يبدأكم الخوارج بالحرب" (٥) أي أنه التزم موقف الدفاع عسى أن يؤدي الضغط ومحاولات الإقناع مع تطاول المدة إلى تحقيق الأهداف المطلوبة دون قتال.

ودفع على إلى أبي أيوب الأنصاري راية أمان ينصبها للخوارج تكون حرماً آمناً لمن يلوذ بها ممن لم يقتل ولم يستعرض. وأمر مناديه أن ينادي في الخوارج من انصرف إلى الكوفة فهو آمن ولا حاجة لنا إلا فيمن قتل إخواننا.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٨١، انظر أيضاً: ج. محمد سليم العوا، في أصول.....، مرجع سابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) الدينوري، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٣) من أمثال: أبي قتادة الذي أقسم ألا يحارب في جيش خالد بسبب مخالفة فردية تحتمل التأويل خاصة بمالك بن نويرة في حرب الردة، ومثل أبي أيوب الأنصاري الذي لم يشارك في موقعتي الجمل وصفين، وقيس بن سعد الذي أظهر تسامحاً بالغا تجاه المعارضة في منطقة خربتنا المصرية، الحافظ الذهبي، سير أعلام النبلاء.....، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٩-٢٩٣.

(٤) البغدادي، تاريخ بغداد، مرجع سابق، ص ١٦٠، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٥) الدينوري، مرجع سابق، ص ٢١٠.

وقد أدت هذه الإجراءات إلى انصراف عشر قوات الخوارج إلى الكوفة. ولاذ براءة أبي أيوب ثلثا تلك القوات ولم يصر على الحرب دفاعا عن القتلة إلا حوالى ربع تلك القوات. وهكذا حسمت الصفوة بالأساليب السياسية جانبا هاما من هدفهم المتمثل فى التخذيل عن القتلة والضغط للحد من المواجهة إن لم يكن إنهاء أسبابها (١) .

ولم يكتف الإمام على بذلك بل بعث إليهم عبد الله بن عباس فحاورهم ثلاثة أيام وأنذرهم قبل القتال .

ثم أصدر على تعليمات الإشتباك والتي سن بها فى حرب الخوارج ضرورة أن يدعوا إلى الرجوع والصلح وينظروا بالحجة ويعطوا الحق إن ظهر لهم حق تجاه ولى أمر الأمة ويتربص بهم حتى يكون منهم أو من بعضهم فساد من قتل أو أخذ مال بغير حل، فإن فعلوا شيئا من ذلك طوبوا برده، فإن أبوا فإنه يحل قتالهم بشرط تطبيق أحكام قتال البغاة عليهم، فلا يجوز تعمد قتلهم ولا قتل أسيرهم ولا ملاحقة مدبرهم ولا الإجهاز على جريحهم ولا سبيهم ولا غنيمة أموالهم، فكل ذلك محرز بالإسلام، كما يجرى إهدار ما يتلف من أنفس وأموال للجانبين أثناء القتال معهم (٢) وبذا أكدت الصفوة حرمة دماء المسلمين جميعا وحرمة أموالهم ما لم تكن حدا أو قصاصا أو وفاء بدين مهما كان نوع المخالفة ما داموا لم يتلبسوا بردة صريحة من الإسلام إلى الكفر (٣) .

وأكدت الصفوة بتطبيق قواعد مقاومة البغى على الخوارج الحساسية الشديدة التى يجب التعامل بها معهم، فبمجرد الفينة يتعين الكف وعدم تجاوز حد الانتصار من الظالم المصر، بمعنى ضرورة تحرى المائلة قدر الطاقة فى الرد على الباغى بإجراء مماثل من غير زيادة عن مقدار ما فعله، وهو أمر ليس بالهين (٤) .

أما ما يقترفه الخوارج فى غير المعركة قبل الحرب أو بعدها فبين الإمام على - وهو الحجة فى حرب البغاة - أنهم يضمنونه وكذا يسألون عن الجرائم غير المرتبطة بالقتال كالقذف وشرب الخمر والزنا إذا قدر أهل العدل عليهم (٥) .

٣- ترتيبات ما بعد الإخضاع بالقوة: خاضت قوات على معركة خاطفة ضد الخوارج ملتزمة بهذه المبادئ انتهت بهزيمة نكراء الخوارج يوم النهروان، وعند هذا الحد كشف الإمام على عن عدد من المبادئ السياسية لترتيبات ما بعد الحرب، فقام

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٢٨٩.

(٢) الماوردى، نصيحة الملوك، مرجع سابق، ص ٤٦٢.

(٣) ابن قدامة، المغنى، مرجع سابق، ص ٥٢٦، ص ٥٢٦.

(٤) القرطبي، مرجع سابق، ج ١٦ ص ٤٠.

(٥) ابن قدامة، المغنى، مرجع سابق، ج ٨ ص ٥٢١، الأوسى، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ١٢٧.

بتسليم جرحى الخوارج إلى قبائلهم ليدأوهم، ولم يخمس ما أصاب من الخوارج بل رده إلى أصحابه أو إلي ورثتهم كاملاً. وأهم من هذا تأكيده أنهم رغم إصرارهم على الخطأ وحريهم له دفاعاً عن أناس منهم قتلوا أنفسهم بغير نفس فإنهم أخوة مؤمنون^(١).

إلا أنه من الملاحظ أن الإمام على لم يرد إلى من حاربهم من الخوارج ما استولت عليه قواته من أسلحتهم وعتادهم الحربى فى حين لم يرد أنه صادر أسلحة من الخوارج الذين كفوا عن حربه كما لم يسع إلى نزع سلاحهم^(٢) فما هى دلالة ذلك؟

تتضح دلالة هذا الإجراء ومبرراته من الحوار التالى الذى دار بين على وأتباعه بعد معركة النهروان. قال نفر من أتباع على: "الحمد لله الذى قطع دابر الخوارج" فقال على: "كلا والله إنهم لفى أصلاب الرجال وأرحام النساء فإذا خرجوا فقلما يلقون أحداً إلا ألبوا أن يظهروا عليه"^(٣).

ويذا أكد الإمام على أمراً بالغ الأهمية وهو: أن الخوارج ظاهرة مستمرة. وأفتهم هى التمانع لنصرة الإثم والعنوان وبالتالي فإن القواعد التى أرسنها الصفوة لم تكن لمعالجة مشكلة آنية وإنما لمعالجة مشكلة دائمة.

وثمة ملحوظات تلقى الضوء على مقولة على الأخيرة وعلى أبعاد مشكلة الخوارج بعد موقعة النهروان نكتفى بذكر أبرزها:

الملحوظة الأولى: أن مقولة على بشأن استمرارية ظاهرة الخوارج والتى أثبت المستقبل كما سيتضح فيما بعد إصابتها كبد الحقيقة تقود إلى نتيجة هامة خاصة بواحدة من القضايا التى تتعرض لها هذه الدراسة بالتحقيق وهى: وضع معاوية فى كفة مناهضة لتلك التى كان فيها على، ذلك أن ما ذهب إليه بعض المفكرين ومن بينهم أعلام كالألوسى من الاستدلال بقتال على للخوارج على أن علياً ومن معه كانوا على صواب وأن معاوية ومن معه كانوا فئة باغية أمر لا يستقيم فى ضوء استمرارية ظاهرة الخوارج. واستناد الألوسى فى الذهاب إلى هذا رأى إلى قول رسول الله أن الخوارج يخرجون "على حين فرقة أو على خير فرقة ويقتلهم أولى الطائفتين إلى الحق" وكان الذى قتلهم هو على فثبت أنه إمام عادل وأن معاوية باغ عليه^(٤) قول لا يرتكن على أساس من الصحة فى ضوء حقيقة أن الخوارج خرجوا على على ومعاوية معا فى آن

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣٦-٣٧.

(٢) الديبوى، الأخبار الطوال، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣١٧.

(٤) الألوسى، مرجع سابق، ج ٢٦ ص ٣١٧.

واحد وأنه وإن كان الإمام على هو الذى بدأ حريهم، فإن معاوية وخلفاء بنى أمية من بعده واصلوا حريهم وكانوا بالتالى ضمن خير فرقة ستتولى مقاومتهم كلما أحدثوا فسادا إلى يوم القيامة. وتكفي الإشارة إلى بعض نماذج لأشكال خروج الخوارج بعد عهد على حتى نهاية الأمد الزمنى لهذا البحث.

فلقد سار فروة بن نوفل بالخوارج الذين كان قد انسحب بهم قبل موقعة النهروان وذهب إلى حلوان وجعل يجبى خراجها ويقسمه فى أصحابه (١) . وكشفت الصفوة فى مواجهة هذا التطور عن قاعدة شرعية هامة تمثلت فى رواية عبد الله بن عمر وسلمة بن الأكوع أن السنة فى الخوارج كأهل بغى أنهم إذا غلبوا على بلد فجمعوا الخراج والزكاة والجزية وأقاموا الحدود وقع ذلك موقعه ، وإذا ظهر أهل العدل بعد ذلك وظفروا بأهل البغى فليس لهم أن يطلبوهم بشئ مما جمعوه ولا يرجع به علي من أخذ منهم (٢) واعتبرت الصفوة أمان الخوارج لأهل الحرب جائزا بوصفهم فئة مسلمة ممتنعة لا يجوز التعرض لها فى مال ولا نفس مالم يحاربوا . ذلك أن أموالهم وأنفسهم محرزة بالإسلام، وفى كل ذلك تأكيد على معاملتهم كمسلمين واعتبار ذمتهم جزءا من ذمة الأمة الإسلامية (٣) .

وخرج الخوارج مرارا بعد على شاهرين سلاحهم ضد الخلفاء المسلمين، ويكفى الإشارة إلى بعض النماذج لذلك.

ففى عام ٤٢ هـ كلف معاوية معقل بن قيس الذى كان يتولى تعبئة العراقيين فى عهد على لما يسمى بحرب الشاميين (٤) بالقيام على رأس جيش لمجابهة قوات الخوارج الذين خرجوا فى الكوفة تحت إمرة: المستورد بن علقمة (٥) .

وسار المغيرة بن شعبه وعبد الله بن عامر فى الخوارج أيام معاوية سيرة على فيهم لا يهيجانهم إن سكتوا ولا يعرضان لهم بمكروه حتى يظهروا خلع الطاعة وينشروا الفساد وألزم المغيرة القبائل نفسها بمجابهة أى نشاط للخوارج داخل صفوف أبنائها ليكفى نفسه بذلك مؤنة قتالهم (٦) .

(١) الدينورى، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٢) انظر فى التفاصيل: ابن قدامة، المغنى، مرجع سابق، ج ٨ ص ٥٣٦، محمد بن حسن الشيبانى، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٨، ج ٢ ص ٦٨٣.

(٣) الشيبانى، السير الكبير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٥٥-٧٥٦، ص ٦٨١.

(٤) الدينورى، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٥) وخميس الدينورى ستين صفحة للحديث عن حرب الخوارج بعد وفاة على، انظر: الدينورى، مرجع سابق، ص ٣٦٩-٣٢٨.

(٦) د. محمود اسماعيل عبد الرازق، الخوارج فى بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجرى، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٦ ص ٢٨. كما نهج زياد بن أبيه فى عهد معاوية سياسة وصلها القلى بأئنها: " سياسة عظيمة =

إلا أن الخوارج اشتد عودهم بعد عهد معاوية وخرجوا بقيادة نافع بن الأزرق بالبصرة عام ٦٤ هـ وعينوا أميراً على البصرة. ولم يمض غير ستة أشهر فقط حتى كانوا قد غيروه أربع مرات. وحاولوا الاتفاق مع عبد الله بن الزبير ثم سرعان ما خرجوا عليه حين سألوه "هل يتولي عثمان؟ فقال: "نعم وأبغض من يبغضه" فكانت الفاصلة بينه وبينهم (١) وقويت شوكتهم بالبصرة وأنتهم الأمداد من اليمامة والبحرين وكانت لهم الدولة بالبصرة. فكلف عبد الله بن الزبير ومن بعده عبد الملك بن مروان، المهلب بن أبي صفرة الأسدي بالتصدي العسكري لهم، بل اضطّر الحجاج إلى تطبيق التجنيد الإجباري على أهل العراق للتصدي للخوارج، وجعل عبد الملك بن مروان للمهلب حق التصرف في نصف خراج المناطق التي يغلب عليها لتغطية تكاليف تلك المواجهة (٢) أما قبل ذلك فكان قتالهم اختيارياً وتمكن المغيرة وابن عامر من تشكيل كتائب من المتطوعين لقتال الخوارج (٣) ولم يتمكن المهلب من كسر شوكة الخوارج إلا بعد حرب دامت تسعة عشر عاماً (٤) .

أما الملحوظة الثانية، فخاصة بما كشفت عنه الصفوة من تقاليد سياسية تجاه إقدام الخوارج على اللجوء للاغتيال السياسي لعناصر بارزة من الصفوة، فلقد أقدم الخوارج بعد التحكيم على محاولة للتصفية الجسدية لرؤوس خصومهم غيلة (٥) .

وسنت الصفوة في مواجهة طعن ابن ملجم لعل الطعنة التي أودت بحياته، قاعدة مفادها: أن الضمان ثابت على من يقدم على الفتك بغيلة بمسلم في غير معركة . غير أن هذا الضمان فيما لو لم تؤد الضربة إلى الموت ليس حداً وإنما هو موضوع لقرار سياسي (٦) .

= تجاه الخوارج فكان يقاتل المظاهر بالخروج منهم ويستصلح المسر بالخروج منهم وكان يبعث إلى الجماعة منهم ويقول لهم أنه يعتقد أن السبب الوحيد الذي يمنهم من المجن إلىه والسمر عنده هو: عدم توفر وسيلة نقل فيجيبونه بالإيجاب فيزودهم بالرواحل ويقول: "أقدموا الآن إلى مجلسي واسمروا عندي" وعزز هذه الشهادة قول عمر بن عبد العزيز في زياد أنه "جمع لهم كما تجمع الذرة (التملة) وحاطهم كما تحوط الأم البارة أبناءها وأصلح أهل العراق بأهل العراق وترك أهل الشام في شامهم" (ابوعبد الله القلي، مرجع سابق، ص ٢٧٠ - ٢٧٢) أي أنه أسند إلى أهل كل إقليم مهمة إصلاح من يخرج على الشرعية من مواطنيه.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٣٩.

(٢) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٨-٧١، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٦١، ص ٢٢٢-٢٢٤.

(٣) د. محمود إسماعيل عبد الرزاق، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٠.

(٥) الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٦٨.

(٦) والدليل على عدم تحتم العقوبة في الحالة الأخيرة وعدم تحتم إسقاطها في نفس الوقت قول علي بن ميمون ابن ملجم بعد أن طعنه: "دعوه وأحسنوا إليه فإن يرث رأيي فإن شئت أن أعفو عفوت وإن شئت استقدت. وإن مت فاقتلوه كقتلتني ولا تمثلوا بالرجل وأعلموا أن الله يحب العفو ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٩٧-٣٩٧، الألويسي، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ١٣٧.

وأجمع الصحابة على إلزام الفاتك بالضمان. فلم ينكر أحد قتل الحسن بن علي عبد الرحمن بن ملجم بعد وفاة علي متأثراً بجروحه (١)

أما الملاحظة الثالثة، فهي المؤشرات التي يمكن استخلاصها من الملابس التي رافقت إجراءات الصلح بين الحسن ومعاوية. فلقد جرت اتصالات سرية بين الحسن ومعاوية بعد وفاة علي. وتم الاتفاق على عدم مطالبة أحد بشئ كان في أيام علي (٢)، وهي قاعدة بالغة الأهمية تحول دون الإلتفات إلى الماضي وتركز على فتح صفحة جديدة تركز علي الحاضر والمستقبل، ومن اللافت للنظر في محاولة الفوص إلي حقيقة الأحداث التي نحن بصدد بحثها أمران:

الأول: ما رواه ابن كثير من أنه لم يكن في نية الحسن لما بايع له أهل العراق أن يقاتل أحداً ولكن، أهل العراق غلبوه على رأيه فاجتمعوا اجتماعاً " لم يسمع بمثله مصممين علي النفير لقتال أهل الشام" (٣) وإذا وضع المرء هذا الموقف في مواجهة ما تثبته المصادر التاريخية من تقاعس أهل العراق تماماً عن الخروج للحرب في أواخر حياة علي (٤)، فإنه يلمس في ضوء هذا التحول المفاجئ ما يوحي بأن علياً قاد الصفوة في لعب دور: ظاهره التهيؤ للقتال وحقيقته منع التقاء كلمة العناصر الخارجة المندسة بين أتباعه على اللجوء للخيار العسكري، ولكن من موقع التسليم بأنهم ليسوا على درجة استعداد أهل الشام. ومما يعزز هذه الرؤية أن فكرة الرجوع إلى الكوفة بعد موقعة النهروان وعدم التوجه مباشرة إلى الشام بدأت باقتراح من واحد من أكبر قادة على هو: الأشعث بن قيس وهي الفكرة التي أدت إلى تسلل أفراد الجيش من معسكرهم إلى الكوفة وتركه خالياً (٥).

أما الأمر الثاني: فهو خروج الحسن بالجيش في حين كان يسعى للصلح إن لم يكن قد رتب له بالفعل. ولذلك دلالاته الواضحة بالنسبة لكل من يريد أن يسبر أغوار حقيقة محاولات على تعبئة أهل العراق وتحريضهم والتي لم تكن لتؤدي في ضوء قوة أهل الشام وطاعتهم لمعاوية إلا إلى إشعار الخارجين من العراقيين بعدم جدوى الحل العسكري وضرورة الإنصياع للحق ومقارعة الحجة بالحجة. والدليل على ذلك أن اجتماعهم الذي وصف "بأنه لم يسمع بمثله مصممين على النفير للقتال" قد تهاوى بمجرد أن جهر الحسن بنية الصلح رغم مجاهرة عناصر في جيشه بمعارضتهم لذلك ولم نسمع أنهم صمموا على حرب الشاميين وإنما فحسب أنهم حاولوا الاعتداء على

(١) المزني، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٥٩، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٨ ص ٥٣١.

(٢) راجع التفاصيل في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٧٦-١٩١.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ١٧.

(٤) الدينوري، مرجع سابق، ص ٢١٣.

(٥) ابن خلون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١١٢٤.

الحسن ونهبوا متاعه وخرج الخوارج منهم يصيحون" لقد كفر كما كفر أبوه" (١) .

وانتهى الأمر بإتمام الصلح على يد الحسن بن علي وانتصرت ترتيبات التسوية السياسية كبديل أوجد للتسوية قد يساعد فيه التهيؤ بإعداد القوة، واستخدامها المحسوب أحيانا، ولكنه لا يعمل بدونها ولا يمكن أن يكون بديلا لها . وأطلق المسلمون على العام الذي أبرم فيه الصلح عام الجماعة (٢)

وأرسى قيس بن سعد مبدأ سياسيا هاما على أثر استقامة الأمر لمعاوية بإبرام الصلح وهو: تأكيد العفو عما سلف ، بل عن الخلافات القائمة في التعامل بين أولى الأمر ومعارضيه . وهو مبدأ لخصه قيس بذهابه إلى معاوية وقوله له: " نطلب ما قبلك بالإسلام الكافي به الله ما سواه" (٣) أي أن الإسلام يضمن لكل أبناء الأمة أيما كان الاختلاف في الرأي كافة الحقوق لدى ولي الأمر .

وسن أبو بكره الثقفي مبدأ سياسيا آخر هو: ضرورة أن يتبع الصلح مساع من أهل الحل والعقد للتوفيق بين ولي الأمر ومعارضيه على أن يكون محوره هو التأكيد على الالتزامات الإسلامية بين الجانبين .

فلقد قام أبو بكره بمساع حميدة لتنقية الأجواء بين معاوية ومعارضيه في الكوفة والبصرة. ونصح معاوية بأداء حق الأمة عليه كولي للأمر مؤكداً على ثقل الأمانة التي تحملها وسير الموت الحثيث نحوه وقرب يوم الحساب منه (٤)

أما الملحوظة الرابعة فهي أنه أعقب وفاة علي ومعاوية تفاقما لظاهرة إمعان الخوارج في الفساد على نحو يشير إلى حقيقة ما بينه على بعد موقعة النهروان من أن الخوارج ظاهرة مستمرة، تماما كما أن بقاء الفرقة الخيرة من الأمة المتمسكة بما كان عليه رسول الله والصحابة ظاهرة مستمرة أبد الدهر (٥) .

وواكب ظاهرة تفاقم مشكلة الخوارج انقسامهم علي أنفسهم إلى حوالى سبع عشرة فرقة رئيسة ناهيك عن الفرق الفرعية التي انشطرت إليها كل فرقة منها .

(١) الدينوري، مرجع سابق، ص ٢١٦-٢٢٠.

(٢) وأضيف إلى يقول عبد الله بن سعدة الفزاري - ذلك العبد الذي وهبه الرسول لابنته فاطمة صغيرا فربته واعتقته وولاه، ثابت لأهل البيت - إلى جانب معاوية يوم صفين، دليل جديد على قوة أصرة العلاقة بين معاوية وأهل البيت يتمثل في إعطاء معاوية عهدا للحسن أنه إن داه أمر والحسن حي ليسميته للخلافة وليجعلن الأمر إليه، وكانت العلاقات وثيقة للغاية بين الحسن والحسين ومعاوية، انظر في تفاصيل ذلك: ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٦، الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٧٦.

(٣) الحافظ الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٣.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢.

(٥) محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٠، ص ٢٢.

وتكفى الإشارة بإيجاز إلى مجموعة من ضلالات الخوارج لتوضيح كيف توافرت ضرورات الجهاد ضدهم داخل الصفوف الإسلامية ومدى حرية المعارضة التي كانت مكفولة للمخالفين في الرأي رغم شططهم، وإيمان الصفوة بأن القوة المسلحة ليست بأي أداة ملائمة لمواجهة الانحرافات الفكرية وعدم التصدي بالتالي لأصحاب الفكر مهما كان شططهم باستخدام القوة ضدهم إلا في حالة الدفاع إزاء استخدام المعارضة للقوة. فلقد استغل الخوارج، موت يزيد بن معاوية، وثأروا في البصرة، وأخرجوا العناصر التي كانت مودعة منهم بالسجن وقويت شوكتهم، إلا أن الخلاف نشب بينهم، وانقسموا، في أول انقسام لهم، إلى فريقين: أصحاب نافع بن الأزرق، وأصحاب نجدة بن عامر. ومرد الاختلاف بين الجانبين هو: إصرار كل جانب على الاستناد على نص قرآني واحد، مع عدم الالتفات إلى النصوص الأخرى، وانطلاقاً من ذلك، قال نافع أن القعود عن القتال كفر، وقال نجدة أن الجهاد إن أمكن أفضل، ولكن القعود جائز للتقية (١).

وأجمع الأزارقة والنجدات، على تكفير الإمام على، ولكنهم اختلفوا هل هو كفر شرك أم كفر نعمة (٢).

ومن الخوارج فرقة تدعى البهسية، وصل بهم الأمر إلى حد القول بأنه لو عصى إمام في خراسان أو غيرها، بأن قضى في قضية بجور، فإنه يكفر في ذلك الحين، هو وجميع رعيته، في شرق الأرض وغربها، حتى لو كانوا بالأندلس واليمن، وإذا شرب رجل من بئر سقطت فيها قطرة خمر، وهو لا يدري، فقد كفر (٣).

ومن الخوارج الإباضية من زعم « أن من قال من أهل الكتاب لا إله إلا الله محمد رسول الله إلى العرب لا إلينا، فهو مؤمن من أولياء الله » أي أنهم زعموا أن رسالة الإسلام قاصرة على العرب، ولا تشمل اليهود، بل زعموا أن الإسلام سينسخ بنبي من

(١) وابتدع الأزارقة ثمانى بدع، وهي: تكفير على وتصويب عبد الرحمن بن ملجم، أي تأكيد تمسكهم بالحق في اغتيال خصومهم، وتكفير عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس، وسائر أتباعهم من المسلمين، والقول بخلودهم في النار، وتكفير القاعد عن القتال وتكفير من لم يهاجر إلى معسكرهم، والمحنة لمن قصد المعسكر لاختيار ولاته لأرائهم وإباحة قتل أطفال المخالفين وإسقاط حد الرجم عن يزنى من المحصنين من الرجال، والقول بعدم جواز التقية في قول ولا عمل، والقول بجواز أن يبعث الله من يعلم أنه يكفر بعد نبوته ومعنى ذلك أن الأزارقة انتقلوا من دعوى تكفير الصحابة، إلى دعوى جواز كفر الأنبياء، واعتبروا عدم المواجهة الصريحة والصارمة لمخالفهم من المسلمين كفر، واعتبروا عدم المحاربة إلى جانبهم كفراً، وأقحموا أنفسهم في المصير الأخرى لاتاس شهد النبي لهم بالجنة، وزعموا أنهم مخلدون في النار واستباحوا حرمة دماء الأطفال الذين هم دون سن التكليف والذين حذر رسول الله من تعمد قتلهم، انظر بالتفصيل: الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ١٥٨-١٥٩.

(٣) ابن حزم الفصل في، مرجع سابق، ج ١ ص ١٤٥.

العجم، يأتى بدين الصابئة، وبقرآن آخر ينزل جملة واحدة. وزعموا أن الصلاة المفروضة ركعتان فقط واحدة بالصباح، والأخرى بالليل، وزعموا أن الحج يجوز في شهور السنة كلها، وأن أهل النار لا يعذبون فيها، بل يكونون في لذة ونعيم.^(١)

ومن الخوارج، من قال بالقدر، وكان نواة لمذهب المعتزلة، ومنهم من قال بالجبرية، ويأن أعمال العباد مخلوقة لله، وأن العبد فيما يأتى من خير أو شر مسير لا حول له ولا قوة، ومنهم من قال بجواز أخذ مال أهل القبلة، وقتلهم في الحرب، ومعاملتهم معاملة الرسول، في حروبه، للمشركين^(٢).

وواضح أن الخوارج استهدفوا بذلك شل الحكومة، والقضاء على التقاليد التي أرساها الصحابة في الإقتتال بين المسلمين، وتشويه أركان العقيدة، ومن بينها: الإيمان بالقضاء والقدر، مع التسلمي بمسؤولية الإنسان عما يفعل في أن واحد، بجانب اعتبارهم عسكر السلطان بمثابة دار كفر واستحلالهم، مال، ودم، وعرض، مخالفينهم، بصرف النظر عن سلوكياتهم، ما داموا يخالفونهم في مذهبهم^(٣).

وحتى الإباضية، الذين رأوا أن مخالفينهم ليسوا مشركين، لإقرارهم بالتوحيد والكتاب والرسول، بل كفار للنعم، ومواريتهم ومناكحتهم والإقامة معهم حلال، ودعوة الإسلام تجمعهم^(٤)، وقعوا في مخالفات نكراء في مقدمتها: الزعم بأن محمدا ليس خاتم الرسل، وشريعته ليست آخر الشرائع^(٥). ومع أن أبا بلال مرداس زعيم هذه الفرقة، أعلن في مستهل العقد السادس، من القرن الأول الهجرى، أن محور سياسة فرقته: «ألا يخيف أمنا، ولا يستحل استعراض أحد، ولا يغنم أموالا، ولا يسبى ذرية،

(١) ومن الخوارج من أنكر كون سورة يوسف من القرآن ومنهم من قال بأن الله فوض إلى العباد، وليس له في أعمالهم أى شأن، أى أنهم ابتدعوا نفى القضاء والقدر. ومنهم من قال بأن أطفال المشركين، ومخالفينهم، في النار، أى حكموا على المخالف بالكفر، ومنهم من قال بجواز إمامة إمامين في عصر واحد، ما لم تجتمع الكلمة، مخالفين بذلك ما أبداه الصحابة من حرص على وحدة الإمامة ولم يكتف الخوارج، بترديد هذه الأفكار الغربية، بل لجأوا إلى السلاح للدفاع عنها بكل ضراوة. ويكفى الإشارة، إلى أن شبيب بن يزيد - أحد قادتهم - قتل أربعة وعشرين أميرا من أمراء جيوش عبد الملك بن مروان، الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٤-١٢٦.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص ١٦٤-١٦٩.

(٣) المرجع السابق، ج ١ ص ١٧١-١٧٢ ومن الخوارج من استحل قتل المخالفين غيلة، ورأى في حرب البفاة: جواز ملاحقة من ولى منهم، والإجهاز على جريحهم، وغنيمة أموالهم، وسبى نساءهم ونرايهم (المرجع السابق، ج ٢ ص ١٢٨ - ١٢٩) بل إن النجيدات الذين أجازوا القعود تقية، كان من مذهبهم عدم الحاجة إلى إمام، وجواز استحلال دماء أهل العهد والذمة، وأموالهم، وقسموا تعريف المسلم على اتباعهم، وتولوا أصحاب الحدود والجنائيات من موافقينهم في المذهب، واعتبروا أموال ودماء مخالفينهم، في دار التقية غير محرزة. المرجع السابق، ج ١ ص ١٦٣.

(٤) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٣٥٥هـ، ج ١ ص ٦٣.

(٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ١٧١.

ولا ينزل مخالفه منزلة أهل الأوثان، ولا يقاتل إلا من قاتله، ولا يستحل أن يأخذ من عطاء السلطان بالقوة، أكثر من نصيب رجاله»، فإن هذه الفرقة تشبّثت بإعلان عدائها لعثمان وتكفيره (١).

ولقد استفاد الخوارج، سواء منهم من وصل إلى حد الزعم بأن العصيان كله كفر، وأن الرسل والأنبياء تجوز عليهم المعاصي والكفر والكبائر (٢)، ومن وقف منهم عند حد اعتبار المعاصي مجرد كفر نعمة (٣)، من القواعد التي وضعتها الإمام على وكبار الصحابة لحرب البغاة، والتي التزمت الصفوة بها، بوجه عام، حتى آخر عهد الصحابة. وكان يكفي التنبيه من جانب الخوارج، على أي مخالفة لتلك التقاليد السياسية، لأن يلتزم القائلون بالأمر بالتصحيح، دون أية مطالبة بتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل.

ومن الشواهد على ذلك، تلك المرأة الحورية، التي وقفت بين يدي الحجاج تقول له: كان وزراء فرعون خيراً من وزرائك يا حجاج استشارهم في قتل موسى فقالوا له ﴿

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾ (الأعراف : ١١١). فأمر الحجاج بإخلاء سبيلها. وقال أحد أسرى الخوارج للحجاج لا جزاك الله عن القرآن خيراً، فإله يقول ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الرِّقَاقَ فَأِمَّا مَتًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ (محمد : ٤) فامتثل الحجاج، وامتنع عن قتل أي من الأسرى (٤).

وسار قادة معاوية في الخوارج سيرة على، بوجه عام، بعدم مبادأتهم بالقتال، وجعلوا حربهم تطوعية (٥). وروعى في محاربة الخوارج، حتى في عهد الحجاج الثقفى،

(١) مهدي طالب هاشم، الحركة الإباضية، في المشرق العربي، نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري، القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٨١، ص ٦٧. واتبعت هذه الفرق سياسة ظاهرها القعود، وباطنها الإستعداد، وسعت إلى تحريك حركات التمرد في الأطراف النائية، عن مركز الحركة في اليصرة. وأقامت تنظيمًا سرّيًا بالغ الدقة، ذا قدرة عالية على كتمان تحركاته، من مهامه دراسة مشاكل المناطق الإسلامية، والدعوة في كل منها لمبادئهم، بأساليب تختلف حسب علاقتها بالسلطة المركزية الأموية. واستطاعت هذه الفرقة، السيطرة على مناطق تمتد من : حضرموت جنوباً، إلى صنعاء شمالاً، في حين كان انتشارها في منطقة الحجاز بالغ الضآلة. وهم على أي حال، التزموا في حروبهم، ببعض المبادئ التي أرساها على، ومنها: عدم ملاحقة المدير، وعدم الاجهاز على الجريح، كما لم يطاردوا المخالفين لخطهم السياسي حتى بعد أن صارت لهم الغلبة في اليمن. وخيروا الخصوم بين التزام الحياد، وكف اليد واللسان عنهم، أو الخروج بأمان بمالهم وأهلهم. كما وزعوا الأموال العامة بين الناس بالسوية دون أي اعتبار لاتجاهاتهم المذهبية، وخيروا الولاة السابقين بين البقاء باليمن، أو الخروج منها. ولم يتعرضوا لهم بسوء. المرجع السابق، ص ٦٠-٦١.

(٢) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ١٩٢٣، ص ١٦٠.

(٣) مهدي طالب هاشم، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٤) د. محمد عبد الحميد طه حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٧٦، ص ١٣١-١٣٢.

(٥) د. طه حسين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤٩.

الحرص على الإقتصاد الشديد في اللجوء إلى القوة، والتحوط في دمائهم. ويكفى الإشارة إلى أن نافع بن الأزرق تمكن من إخراج كل من كانوا من الخوارج في سجن البصرة بالقوة. كما تمكن الخوارج بزعامه شبيب بن يزيد الشيباني، من دخول الكوفة عنوة. ومن الأدلة الظاهرة، على عدم حشد ولاة الأمر قوة فاتكة، للتصدى للخوارج، اضطرار الحجاج للهروب من قصر الكوفة، عندما قصده غزاة زوجة شبيب (١).

هذه هي أهم معطيات معالجة الصفوة لظاهرة الخوارج في شتى صورها، فماذا عن صيغة معالجة دعوى التشيع لآل البيت؟

المطلب الثاني

أسس معالجة ظاهرة منتحلي التشيع

أثار الإمام الحسن بن علي، وصالح أهل بيت النبوة، أراء تنبه إلى أنه من الخطأ إطلاق مصطلح " الشيعة " على عناصر انتحلت هذا الإسم، وسايرهم غيرهم في إطلاقه عليهم. ذلك أن " الشيعة " تعني التناصر، وتبنى مذهب ومنهج الإمام على، ومن الخطأ، بالتالي، إطلاق هذا المصطلح على أناس، تبنا أراء في العقيدة، وفي الإمامة، تناقض تماما منهج على خاصة، ومنهج الصفوة بوجه عام. ومفتاح هذه الفكرة هو تصدى الحسن بن علي لزعم من ينتحلون إسم الشيعة أن عليا مبعوث قبل يوم القيامة، وقوله: " كذبوا والله، ماهؤلاء بشيعة، لو علمنا أنه مبعوث ما قسمنا ميراثه ولازوجنا نساءه " (٢).

ويضعنا قول الحسن بن علي هذا، أمام نقطة بالغة الأهمية، وهي: ضرورة التمييز بين " الشيعة " وهم من يقدمون الإمام على على غيره من الصحابة، دون أن يتعدوا ذلك إلى مخالفة الأمة في أى شئ آخر، مع امتثالهم لما انعقدت عليه كلمة الأمة من تقديم أبي بكر، وعمر، وعثمان، عليه (٣) وبين من يمكن تسميتهم "منتحلي التشيع" (٤). فمأهى حقيقة دعاة التشيع، وماهى التدابير السياسية التى طبقتها

(١) وإذا كان الشعر هو ديوان العرب والخوارج من المعروفين بالبعد عن الكذب فإن شعورهم شهد بأن ولاة الأمر، التزموا الاقتصاد البالغ في دمائهم، واستخدموا الحد الأدنى للقوة، بدليل قول شاعرهم، عن الحجاج الثقفي:

أسد على وفي العروب نعمة فتخاء تنفر من صفيير الصافر
فلا برزت إلى غزاة في الوغي بل كان قلبك في جناحي طائر

د. محمد الطيب النجار، محاضرات في تاريخ العالم الإسلامي، القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، د. ت، ص ٩٧.
(٢) الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٨. (٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٤- ٣٦٥.
(٤) الواقع أن كتب التراث خلطت بين المفهومين، على نحو بعيد تماما عن المنطق، ولا يتماشى مع نغى الحسن صفوة الشيعة عن أناس ادعوا حب على، ووقعوا في مخالفات لمنهج تهديم مقاصد الشريعة من أساسها، الأمر الذى حدا بذرية على بن أبي طالب إلى مهاجمة دعاء هؤلاء التشيع، واعتبارهم من المفسدين في الأرض الذين تنطبق عليهم موجبات حد الحراية. انظر: حاشية الخطيب على هامش: ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٨٥.

الصفوة لمعالجة انحرافهم ؟

أولاً - حقيقة متحلى التشيع لآل البيت:

الواقع أن الناظر في كتب التراث ، تلجمه الدهشة ، لجمع مؤلفيها تحت مصطلح " الشيعة " فرقاء ، لا يجمع بينهم أى قاسم مشترك ، باستثناء أمر واحد ، هو : تقديمهم عليا على غيره من الصحابة ، مع أن منهم من يقف في كل القضايا الأخرى على طرف نقيض من أقوال ومعتقدات على ، ومن ينتمون بحق إلى ما يسمى بالشيعة .

١ - فمن الشيعة أناس يتبنون آراء ، بينها وبين آراء على ، وأهل السنة ، قاسم مشترك عظيم ، وهؤلاء جديرون باسم " الشيعة " ومنهم من يتبنى أفكارا أبعد ماتكون عن الإسلام . وهم - وإن قالوا أنهم أنصار على - جديرون بأن ترفض مقولتهم ، وأن يوضعوا في وضعهم الصحيح كأعدى أعدائه ، ومن غير المستساغ أن توصف مؤامرتهم على الإسلام ، بأنها إفراط مهلك في حب على^(١) .

فمن " الشيعة " من ربط تقديمه عليا على غيره من الصحابة ، بالإيمان بالقضاء والقدر ، وبمسئولية الإنسان عن أفعاله في أن واحد ، وسلم بأن القرآن لم ينقص ولم يزد ، ولم يتغير ولم يتبدل ، وبأن الأنبياء أفضل من الأئمة ، ويعدم جواز أن ينسخ الله الشريعة الإسلامية على ألسنة الأئمة ، إذ أن دور الأئمة هو : مجرد حفظ الشريعة والقيام بأمرها ، وسلموا بأن مصير من حارب الإمام عليا ، ومن حارب إلى جانبه ، مربوط بنيته في القتال ، وسلموا بالقواعد التي أرساها على ، وفي مقدمتها : عدم جواز سبى نساء المسلمين المخالفين ، وتحريم أموالهم بغير حق ، وأمنوا بحرمة كل المحظورات التي حرمها الشارع في القرآن والسنة ، ولم يثبتوا العصمة لأهل البيت ، وإنما قالوا ، فحسب أنهم يرجونها لهم . وأقروا أن الإمامة شورى وأن عليا تولى أبا بكر وعمر بغير تقية ، واعترفوا بأن إمامة الشيخين صحيحة ، وبأن الإمامة تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وتصلح في المفضول مع وجود الفاضل ، وأنكروا رجعة الأموات إلى الدنيا ، ولم يروا لعلى إمامة إلا بعد أن بويع له^(٢) . وقطعوا بموت على ، وترقبوا شيئا يخالف رجوع الأشخاص ، وإحياء الموتى ، وهو : رجوع الدولة والأمر والنهي لآل البيت^(٣) .

٢ - أما منتحلوا التشيع ، والذين تدعو هذه الدراسة لإعادة فرز لإخراجهم من تحت مسمى " الشيعة " ، فهم من أوردتهم الكتب التاريخية ، تحت مصطلح الشيعة ، مع

(١) أبو جعفر الطبري، تهذيب الآثار ، مسند على بن أبي طالب، تخريج: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدنى، ١٩٨٢ ، ص ٢٨٨ .

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ١١٠ - ١٢٥ .

(٣) انظر الألويسي، مرجع سابق، ج ٦ ص ٢١٦ .

تبنيهم أفكارا تأتي على النقيض تماما، من أفكار الشيعة الحقيقيين السالف الإشارة إليها ، ويكفي ذكر بعض شنعهم ، على سبيل المثال لالحصر:

رصد الإمام الأشعري خمس عشرة فرقة أسماهن " الغالية " ، وخمسا وعشرين فرقة أسماهن " الرافضة " ، ومجموعة من الفرق أسماهن " الإمامية " ، وقال: " إن هذه هي الأصناف الثلاثة للشيعة " (١) .

ولخص الرازي أمر الشيعة وافتراقها ، بقوله أن " الشيعة افترقت فرقا بعضها خارج عن الإسلام ، كالغلاة وبعض الباطنية " ، وأحصى اثنتين وسبعين فرقة شيعية، (٢) . فمأى أهم أفكار هذه الفرق التي يقوم تفرقها على هذا النحو الشديد ، دليلا بذاته ، على خروجها عن النهج الإسلامى المتمثل فى: تحرى الجماعة والبعد عن التفرق ؟
أ- القول بالرجعة: يتصدر مقولات هذه الفرق ، تبنيهم لمقولات عبد الله بن سبأ، وفى مقدمتها : القول بالرجعة (٣) .

ب- القول بتناسخ الأرواح وادعاء بعض أئمتهم الألوهية والنبوة : وزعموا تناسخ الأرواح ، وادعى بعضهم ألوهية غير الله ، وادعوا النبوة لعلى، وناصبوا الصحابة العداء ووصل الأمر بواحد من قادتهم، يدعى: منصور المستحيل، أن ادعى النبوة ، وزعم أن الله خلق أول ما خلق عيسى بن مريم ، ثم على بن أبى طالب ، وقال إن الرسل متواترين ، بمعنى : أن محمداً ليس خاتمهم . وأباحوا كل المحرمات كالزنا والخمر ، وقالوا إنها مجرد أسماء رجال أمرنا الله أن نكرهم ، وكان أتباع منصور المستحيل ، يرون قتل أتباعهم ومخالفهم ، وذلك بزعم تعجيل وصول المحسن إلى الجنة والكافر إلى النار ، وادعوا ألوهية كل الأنبياء ، والحسن والحسين (٤) .
ج- الخوض فى ذات الله بالتأويل الفاسد:

ومن هذه الفرق من خاض فى ذات الله ، وزعم أنه على صورة إنسان يهلك كله إلا وجهه (٥) ، ومن أصحاب هذه الفرية من ادعى النبوة ، وزعم أنه كان فى على جزء إلهى انتقل إليه ، ومنهم من زعم بتناسخ الأرواح، ويأن روح الله كانت فى آدم ، وتناسخت

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ٦٥

(٢) نصير الدين الطوسي، تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٢٣، ص ١٧٨ .

(٣) فلقد تبينوا قول ابن سبأ، لما بلغه مقتل على : « لو أتيتونا برأسه سبعين مرة ما صدقنا بموته فهو لن يموت حتى يملأ الأرض عدلاً، ونسجوا على منواله، فقالوا بالرجعة بالنسبة لابنه محمد بن الحنفية وزعموا أن من أئمتهم من نزل من بطن أمه يقرأ القرآن، مع أنه من الثابت أنه لم يكن فى سائر أهل الأهواء، ومنهم الرافضة، قط ، أمام لا حين مولده، ولا بعد رشده سواء فى مجال الفقه ، أو الحديث ، أو اللغة والنحو. ابن حزم ، الفصل، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٤١- ١٤٢ عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بن الفرق وبين الفرق الناجية منهم، بيروت : دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣، ص ٣٠٨- ٣٠٩ .

(٤) ابن حزم ، الفصل، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٤٢ .

(٥) الأشعري ، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ٩٦- ٩٧ .

حتى صارت فيه، ومنهم من زعم أن الإمام عليا قادر على إحياء الموتى^(١) .
 د- التأويل الفاسد للقرآن، والسعى لتعطيل التكاليف الشرعية :
 ومن أسوأ بدع منتحلي التشيع لال البيت، تأويلهم القرآن على نحو ظاهر البهتان
 خدمة لأغراضهم الهادمة للشرعية .
 وزعموا أن معنى قوله تعالى " كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ " (الحشر: ١٦)،
 هو قول عمر لأبي بكر " أنا أعينك على علي، لتجعل لي الخلافة من بعدك " ، ولما كفر
 أبو بكر بذلك ، تبرأ عمر منه، رغم أنه هو الذي جره إلى ذلك^(٢) .
 هـ- دعوى حلول الذات الإلهية في بشر، وأن للأئمة أن ينسخوا الشريعة :
 ومن هؤلاء من زعم أن الله حل في خمسة أشخاص، هم: النبي وعلي وفاطمة
 والحسن والحسين، ويقابل هؤلاء خمسة أضداد يمثلون الشر، هم: أبو بكر وعمر
 وعثمان ومعاوية وعمر بن العاص. وزعموا أن الذي خلق الدنيا هو: محمد أو علي ،
 وأن الله فوض لأحدهما أمر ذلك، وأن للأئمة أن ينسخوا الشرائع. فأيكل كل هذا من
 دعوى التشيع لعلي ولنهجه ؟ .

و- الزعم بأن الصحابة كفروا بعدم استخلافهم عليا بعد الرسول:
 ومن افتراءات من انتحلوا إسم الشيعة ، طعن فرق منهم في إمامة أبي بكر وعمر
 وزعمهم أن النبي نص على استخلاف علي، وأظهر ذلك وأعلنه، وكفر الصحابة بتركهم
 الإقتداء بعلي بعد وفاة النبي . بل إن منهم من قال أن عليا نفسه كفر، بتركه طلب
 الإمامة بعد وفاة النبي^(٣) وأن محمداً بن الحنفية ، عوقب لركونه إلى عبد الملك بن
 مروان، وبيعته إياه ، بأن حبسه الله بسرب بجبال رضوى، وهو فيه حتى وإمام غائب
 منتظر .

(١) ومن نماذج ذلك : إبدالهم أن معنى قول الله تعالى: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (الأحزاب : ٧٢) تعنى - بزعمهم - أن الله عرض على السموات أن يمتن علياً بن أبي طالب من تولى الإمامة، فابتن أن يمتنعه وأشفقن من ذلك، وكذا فطت الأرض والجبال، ثم عرض الله ذلك على الناس كلهم، فقام عمر إلى أبي بكر فأمره أن يتحمل منعه، وأن يغدر به . ففعل أبو بكر ذلك . المرجع السابق، ج ١ ص ٦٦.

(٢) وزعموا في قوله تعالى ﴿وَأَنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ﴾ (الطور: ٤٤) ، أن معنى السماء هو: آل محمد، والأرض هي: الشيعة، والكسف الساقط هو: علي، ينزل عليهم من السماء حين الرجعة. وشككوا في الجنة والنار. وزعموا أنهما يرمزان في القرآن لرجلين، وقالوا بأن الميتة والدم وإحم الخنزير والميسر والخمر حلال، ورسل الله لانتقطع أبداً . وأن دم وعال من يخالفهم في اعتقاد ذلك حلال. وزعمت الخطابية- إحدى فرقهم- أن الأئمة أنبياء ، وتدينوا بشهادة الزور لمواقفيهم في المذهب ، وروا أن ترك الصلاة حلال، وزعموا أن الدنيا لا تقنى ، وأن الجنة هي ما يصيب الناس من خير في الدنيا، والنار هي ما يصيبهم من شر فيها، وزعموا بأن بعض الأئمة آلهة ظهروا للناس في صورة بشر، وأن كل ما يحدث في قلوبهم بمثابة وحى . الأشعرى، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج ١ ص ٧٢-٨٧.

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ص ٨٦ - ٨٨

وصدق عمر بن عبد العزيز ، حين وضع معيارا لمعرفة صالح بنى هاشم من فاسدهم ، بحبه وبغضه لمن يتبنى هذه الأفكار، فمن أحبها فهو فاسد ومن أبغضها فهو صالح .

ز- إثارة مسائل غيبية ومحاولة دس أفكار غير إسلامية :

وولع منتحلو التشيع، بإثارة مسائل غيبية ، ليس فى مقدور العقل الخوض فيها وذلك كالخوض فى صفات الله، والخوض فى مسألة القضاء والقدر. وأنكر بعضهم أن تكون هناك قيامة أو آخرة ، وزعموا أن الأرواح تتناسخ . فالشخص الخير تنتقل روحه إلى جسد ليلحقها فيه ضرر، والمسيء يجازى بنقل روحه إلى أجساد يلحقها الضرر. وخاضوا فى مسألة الأطفال الذين يموتون قبل سن التكليف، وفى مسألة المفاضلة بين الأئمة والأنبياء، ومنهم من زعم أن الملائكة تهبط على الأئمة بالوحي ، وفى مقدورهم أن ينسخوا الشرائع ، وأن يبدلوها ويغيروها^(١) . وخاضوا فى الحكم على إيمان من حارب عليا . ومنهم من قال بكفر من حاربه ، ومنهم من قال بفسقه، وطعنوا فى عثمان وعائشة وطلحة والزبير ومعاوية، وكفروهم .

ومن منتحلى التشيع من زعم أن الإمام يجب ألا يكون كافرا قبل الإمامة، رغم القاعدة المعروفة بأن الإسلام يجب ما قبله ، وكانت غايتهم الوحيدة من ذلك هى: الطعن فى إمامة الخلفاء الثلاثة السابقين على^(٢) .

ومن هؤلاء فرقة الكيسانية، أصحاب كيسان مولى على، الذين حاولوا إقحام ضلالات أهل الكتاب والفرس فى الإسلام. ووصل بهم الإنحراف إلى حد الاعتقاد بأن كيسان إله، والزعم بأنه " أخذ علم التأويل ، والباطن ، والأفاق ، والأنفس، عن ابن الحنفية "^(٣) . وبذلك أضفوا مسحة من الغموض والكهنوتية على علم الأئمة ، بعيدة تماما عن روح الإسلام. وزعموا أن الدين طاعة رجل ، وبمجرد معرفة الإمام وطاعته يحق للفرد أن يتحلل من كل الفرائض الشرعية ، لأنها ليست إلا وسائل للوصول إلى طاعة الإمام^(٤) .

ح- استحلال الكذب:

ومن منتحلى الشيعة ، المختار الثقفى ، الذى ادعى أنه يوحى إليه، وأن عنده كرسيًا قال أنه ورثه من ذخائر علي ، وهو بمثابة التابوت عند بنى اسرائيل ، ولا يهزم أتباعه

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٩١ - ١٢٤

(٢) فخر الدين الرازى ، محصل أفكار المتقدمين، مرجع سابق، ص ١٦١ ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٣) فخر الدين الرازى، معالم أصول الدين، القاهرة : المطبعة الحسينية، ١٣٢٢ هـ ، ص ١٥٧ .

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج ١ ص ١٥٢ .

مادام هذا الكرسي معهم. ومنهم من ادعى علم الغيب^(١).
وعلاوة على ماسبق، فإن من دعاة الشيعة، من كذبوا على أئمتهم نوى النسب الصحيح لآل البيت، فنسبوا إلى زيد بن علي، وأبى جعفر محمد بن علي الباقر، مالم يقولوا، وتبرأ أهل البيت من أفكارهم المنحرفة، كالرجعة، والغيبة، والبداء، والتناسخ، والخلول، والتشبيه، والإعتزال، والنقد. وليس ثمة أهل فرية أشد سعيًا في إفساد الإسلام والكيد ضده ممن نسبوا إلى الأنبياء معاصي، وأجازوا تبديل الدين وتحريفه، وأجازوا إمامة الحمل في بطن أمه".

وكما يقول الشهرستاني، فإن من الشيعة من "غالوا في الأئمة غير الحق حتى أخرجوهم من حدود الخليقة، وحكموا فيهم بأحكام الألوهية، وضاهوا النصاري في تشبيهه الخلق بالخالق، كما ضاهوا اليهود في تشبيهه الخالق بالخلق، ومنهم تولدت الباطنية والقرامطة. وكثير من بدعهم التي أرابوا إقحامها في الإسلام، ذات أصول يهودية ومجوسية، فضلا عن أنهم جازوا كل الحدود في تكفير المسلمين، والقطع بالنار لأناس منهم، مع أنه من الثابت أنه ليس لأحد على الله تعالى شرط^(٢). ومن الأدلة الظاهرة على أصول فكرهم اليهودية، مااستحدثه ابن الراوندي من دعوى أبدية شريعة موسى، للطعن في مبدأ أبدية الشريعة الإسلامية^(٣).

وهكذا يتضح، أن عناصر كثيرة يجب أن تفرز، ويتم حذفها من تحت مسمى: الشيعة. كما يتضح أن ثمة جبهة ظهرت غير الخوارج، ليست أقل منهم في الخطورة والكيد للإسلام، وأدعى لاحتمية المواجهة، وإن كانت تمثل، ولا تزال تمثل مجرد أقلية يسيرة بالنسبة لمجموع الأمة. ذلك أن كافة الشيعة والخوارج، رغم كثرة فرقهم لايزالون الآن نسبة لاتزيد عن ثمانية بالمائة من مجموع الأمة الإسلامية موزعة على عدد ضخم من الفرق، مما يقلل بدوره من أهمية هذه النسبة اليسيرة مقابل اثنين وتسعين بالمائة هم أهل السنة^(٤).

ولا يخفى في ضوء المعالجة السابقة أن دعاة الشيعة خرجوا على الشريعة

(١) أبو الحسن الأشعري، اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح: محمود غرابية، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٧٥، ص ١٢٥ - ١٣٤ وسعى هؤلاء إلى تشويه سيره الصحابة عموماً، وسيرة أبي بكر وعمر وعثمان، خصوصاً، بل حاولوا الزعم بأن جهود الرسول (ص) لم تثمر طيلة ثلاث وعشرين سنة، إلا ثلاثة أشخاص أو أربعة ظلوا متمسكين بالإسلام بعد وفاته، في حين ارتد باقي الصحابة على أعقابهم، أنظر تفاصيل رد هذه الفرية في: أبو الحسن الندوي، صورتان متناقضتان لنتائج جهود الرسول الأعظم بين السنة والشيعة الإمامية، لکهنو: الجمع الإسلامي العالمي، ١٩٨٥، ص ١٨ - ٢٠، ص ٦٧ - ٦٩.

(٢) ابن حزم، اليهودية، تحقيق د. محمود على حمایة، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٨١، ص ١٠٢ - ١١٢.

(٣) إمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد مرجع سابق، ص ٣٤٢ - ٣٤٤، كما أن من الأدلة على سعيهم لهدم سلطة المسلمين، دعواهم وجوب تعطيل ماأجمعت عليه الأمة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحت ذريعة غيبة الإمام، وعدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا بعد ظهوره، لأنهما موقوفان عليه. المرجع السابق، ص ٣٦٨.

(٤) د. فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤، ج ١ ص ٢٤٢.

الإسلامية. فهم باختلافهم فيما بينهم ، وخرجوهم على الأمة ، يخالفون أحاديث متواترة فى عصمة الأمة ، وأنها لاتجتمع على ضلالة . كما أنهم شككوا فى أحاديث متواترة خاصة بالميعاد والصراط والميزان والحساب، وناقضت أفكارهم أحاديث متواترة فى الشفاعة لأهل الكبائر من الأمة الإسلامية، وعدم تخليد المؤمن العاصى فى النار، وخروج من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان منها، وهو حديث متواتر مروي عن أكثر من أربعين صحابيا . هذا إلى جانب أن موقفهم يتعارض مع أحاديث فى فضل الصحابة على غيرهم من جميع المؤمنين، بالغة مبلغ التواتر^(١). وهى مخالقات يضاف إليها دعوى سقوط الفرائض بمجرد معرفة الإمام وطاعته ودعوى استحلال كل المحرمات ما توافرت التقوى وهى أمور ، قال ابن قدامة، إن مرتكبها كافر بالإتفاق^(٢).

فكيف عامل الصحابة أولئك المستترين وراء دعوى التشيع لآل البيت؟

ثانياً : الصفوة والتدابير السياسية لمعالجة التستر وراء التشيع لآل البيت:

تعاملت الصفوة مع المستترين وراء التشيع على نحو لايجعل للقتال مجالا إلا إذا بدأت هذه العناصر. وبلغه أخرى، اعتبرتهم الصفوة ظاهرة فكرية ، السبيل إلى معالجتها هو: مقارعة الحجة بالحجة ، مع اعتبار أن الاختلاف الناشب فى صفوف هذه العناصر ، وكثرة الانقسامات الداخلية بينها، أمر كفيل بذاته بإثبات عدم صحة أفكارهم ودحضها بشكل ذاتى وتلقائى، فضلا عن أن الزيغ الظاهر فى أفكارهم والذي وصل إلى حد قولهم أن الشجرة الملعونة فى القرآن هى بنى أمية، والبقرة المطلوب ذبحها هى أم المؤمنين عائشة، كفيل بذاته بمنع انتشار هذه الأفكار^(٣) .

وفى ضوء ذلك ، لجأت الصفوة إلى مجموعة من التدابير السياسية ، الرامية إلى تصحيح فكر هذه الفرق، بالتى هى أحسن، وجعل الحاجة إلى اللجوء إلى عمل عسكري ضدهم عند الحد الأدنى. ومن بين هذه التدابير :

١- إتخاذ الموعظة الحسنة واللين سبيلا لاستصلاح شأن هذه الفرق ومن ذلك ما رواه مسلم ، عن قيام عبد الله بن عمر ، بتوجيه موعظة إلى أهل العراق ، يدعوهم فيها إلى احترام حرمة دماء المسلمين، والبعد عن آفة التركيز على الصغائر ، وارتكاب الكبائر^(٤) وفى ذات الوقت، فإن ابن عمر ، شفع تحذيره من إراقة الدم، بالقيام بوساطة لدى

(١) الفهرست ، مرجع سابق ، ص ١١٦ ، ص ١٤٧ - ١٥١ .

(٢) ابن قدامة، الكافي فى مرجع سابق، ص ٧٨٩ .

(٣) أبو حامد الغزالي، فضائل الباطنية، تحقيق : عبد الرحمن بنوى، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ٤٢ - ٤٤ ، ابن كثير، تفسير ... مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٠ ، ابن حزم ، الفصل .. مرجع سابق، ج ١، ص ٩٠ - ٩١ .

(٤) وما جاء فى موعظة ابن عمر " يا أهل العراق، ماأساكم عن الصغيرة، وماأركبكم للكبيرة. سمعت أبى يقول: سمعت رسول الله يقول: إن الفتنة تجىء من هاهنا، وأوماً بيده إلى المشرق، وبين لهم أن النفوس الصالحة يصيبها الغم، فيماتوا قتل أحد بطريق الخطأ، وقال: إنما قتل موسى الذى قتل من آل فرعون خطأ، فقال الله تعالى : "وَقُتِلَتْ نَفْسٌ"

أولياء الأمر، لمعاملة قادة الشيعة باللين، وإظهار تسليمهم بحسن طوية أناس، أظهروا قدرا كبيرا من مبررات سوء الظن بهم، وذلك رغبة في تأليف قلوبهم . فلقد كان المختار الثقفي، الذي سبقت الإشارة إلى أكاذيبه ، ومن بينها ادعائه بأن الوحي تنزل عليه ، قد أودع السجن، وكتب منه إلى ابن عمر رسالة نصها: " حبست مظلوما، وظن بي الولاة ظنونا كاذبة، فاكتب في أمرى إليهم عسى الله أن يخلصنى "، فكتب عبدالله بن عمر إلى أولى الأمر ، بأن يخرجوه من السجن، فاستجابوا لطلبه.

والأهم من ذلك، أن الشروط التي وضعوها للإفراج عنه ، تتم عن رغبة الصفوة في زرع قيم إيجابية ، واستصلاح أنفس المنحرفين الذين يظهرون التوبة ، وإبداء حسن الظن بهم ، والعفو عما سلف، والتأكيد على الحرص التام على عدم رمى أحد بكفر أو فسق. فلقد اشترط أولو الأمر:

أ- أن يضمته عشرة من أشرف أصحابه. وهو شرط ينم عن تأكيد لدور الجماعة، ومسؤولياتها التضامنية ، وعن مسعى لإظهار الثقة في المعارضة- وفتح باب التعاون معها.

ب- أما الشرط الثاني ، فهو: أن يحلف بالله ألا يبغي من أفرجوا عنه غائلة، ولا يخرج عليهم ما كان لهم سلطان. وهو شرط يكشف عن تسليم أولى الأمر بأن المختار مؤمن.

ج- أما الشرط الثالث ، فيؤكد هذا المعنى بدوره، إذ اشترطوا عليه إن حدث في اليمين أن يضحي بألف بدنة ينحرها عند الكعبة . ويغزو كل مماليكه أحرارا^(١) . وهو شرط يوضح مدى اليسر المادي الذي أتيح للمعارضة .

وعرف عن معاوية، أنه كان يتسامح مع دعاة الشيعة، في دعوى تقدمهم واستحقاقهم، ولا يهيج أحدا منهم، ويتعامل معهم باللين والمداواة^(٢) بل وصل الأمر بالصفوة على عهد معاوية إلى حد التسامح مع حياة دعاة الشيعة للقوة العسكرية ، ماداموا لا يستخدمونها في شن حرب ضد القائمين بالأمر، ومخالفهم في الرأي^(٣)

٢- أما التدبير السياسي الثاني، الذي اتبعته الصفوة، فهو: تصدر آل البيت

= فَجَبَانًا مِنَ الْفَمِّ وَلَتَالَ قَرْنًا (طه: ٤٠). وأنتم يضرب بعضكم بعضا، إن المرء لا يزال في فسحة من أمره ما لم يصب دما حراما " محمد بن عبد الوهاب، الكبائر، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة: المكتبة القيمة، ١٩٨٧، ص ٦٠- ٦١.

(١) راجع هذه الشروط في: الطبري ،..... مرجع سابق، ج ٦ ص ٧- ٩ .

(٢) ابن خلدون ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٦٧ .

(٣) برهان ذلك ، ما رواه ابن كثير، من أن حجر بن عدى كان يجلس في المجلس، وحوله ثلاثة آلاف شخص من أصحابه في الحديد والسلاح، فضلا عما رواه ذلك الحافظ أيضا ، من تسامح المغيرة بن شعبه مع حجر بن عدى ، حين استخدم القوة للتأكد من أن المال لن ينتقل من الكوفة إلى بيت المال بدمشق، إلا بعد أن يوفى كل ذي حق حقه. ابن كثير ، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٥٠- ٥١

أنفسهم، عملية رد أكاذيب منتحلي التشيع، وهو إجراء طبقه العديد من أبناء آل البيت^(١).

وأثر عن آل البيت تأكيدهم على هذه المعاني، بعد الحسن بن علي^(٢). ورفض على ابن الحسن، السماح للمختار بالسعى في البيعة له، بل وقف في مسجد رسول الله يعري أكاذيب ودعاوى المختار، ويبين أنه يتوسل بإظهار الميل إلى آل على بن أبي طالب، لتحقيق غايات خاصة غير مستقيمة وسعى لدى محمد بن الحنفية يدعوه إلى فضح المختار، وإظهار عداوته لآل البيت، في حقيقة أمره^(٣). وتبرأ محمد بن الحنفية، من المختار، وكتب إليه يقول: "أتق الله، وتجنب دماء المسلمين".

٣- وحرصت الصفوة على مبدأ شخصية العقوبة في التعامل مع دعاة الشيعة، فلقد وقف زياد ابن أبيه، عامل معاوية على الكوفة والبصرة، على منبر الكوفة فحصبته هذه العناصر بالحجارة، فلم يفعل أكثر من استحلاف المشتبه فيهم فقط، فمن حلف أخلى سبيله، ومن لم يحلف حبسه. ومن قبله كان المغيرة لايزيد على تحذير حجر بن عدي وأصحابه من المجاهرة بذي القائمين على الأمر، وإثارة الفتن. ولم يتعرض زياد لبعض دعاة الشيعة في الكوفة، إلا بعد أن تأكد من خروجهم على السلطة إلى حد أن أصبح بغير مقدور الشرطة ليس أن تمنعهم من الإخلال بالأمن فحسب، بل حتى استدعائهم، حيث جمعوا الجموع، وأظهروا شتم أمير المؤمنين معاوية ودعوا إلى حربه، وزعموا أن الأمر لا يصلح إلا في ذرية على بن أبي طالب، ولم يستطع زياد القبض عليهم إلا بعد جهود مضيئة، تشكك بشدة في مصداقية وهيبة السلطة فيما لو تسامحت معهم أكثر من ذلك.

٤- والملاحظ أن الصفوة لم تر في وصول المعارضة الشيعية إلى هذا الحد مبررا لمواجهة عسكريا، بل اكتفوا بالمحاكمة القضائية لهم، المقترنة بإبداء المرونة السياسية. وأقام زياد عشرات الشهود على ارتكاب دعاة الشيعة لهذه المخالفات ولم يتعرض لرؤسهم، ودفع بالقضية برمتها إلى الخليفة، فقام الأخير بالمن على بعض من ثبت إدانتهم تلبية لوساطات سياسية. كما يتضح من إرسال عائشة إلى معاوية تشفع في

(١) ومن نماذج ذلك: قول الحسن بن علي مشيرا إلى فرية الرجعة كذبوا والله، لوعلمنا ذلك ما قسمنا ماله ولا زوجنا نساءه. وقوله بخصوص دعوى نص النبي على علي خليفة من بعده «لو كان الأمر كما تقولون، أن النبي اختار عليا للقيام على الناس من بعده، لكان على أعظم الناس جرما وخطيئة، إذ ترك أمر رسول الله، أن يقوم به، ويمدح إلى الناس». فقال له الروافض ألم يقل عليه السلام: من كنت مولا فعلي مولا؟ «فقال الحسن» أما والله لو يعني بهذا، الأمر والسلطان، لأفصح به كما أفصح بالصلاة، ولقال: أيها الناس إنه الوالي من بعدى فاسمعوا له وأطيعوه». عبد الملك بن حسن، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٥٤.

(٢) حاشية الخطيب، على هامش: ابن العربي، مرجع سابق، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) المسعودي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١ - ٢٢.

هذه العناصر، المدى الذى وصل إليه حرص الصفوة ، على التحوط فى دماء المسلمين ، والسعى إلى التآليف بينهم .

وبالمثل، أعلن النعمان بن بشير أمير الكوفة ، لما كاتب أهلها الحسين بن على، وأرسل الأخير إليهم مسلم بن عقيل، أنه لن يأخذ أحداً بالتهمة والظن، وإن يقاتل من لا يقاتله^(١).

ولكن هل يقتصر زيف دعوى التشيع لآل البيت على الانحراف عن منهج الإمام على والصادقين من آل البيت فى الأسس الحاكمة للعلاقة بين المسلمين فى السلم فحسب ؟ الإجابة بالنفى. فقد تجسد ذلك الزيف فى الإنحراف عن نهج عناصر الصفوة من آل البيت فى قواعد اللجوء إلى القوة فى العلاقة بين المسلمين . وتكشف خبرة كربلاء مقابل سلوكيات المختار الثقفى، إلى أى مدى يصدق القول بأن الشيعة اسم على غير مسمى، وأن أول من استهدفوه بانحرافهم فى السلم والحرب معاً، هم: آل البيت. فلنحلل ذلك فى ضوء العطاء السياسى للحسين فى كربلاء ، وموقف ابن الحنفية يوم الحرة. ثالثاً- أدبيات الإقتتال، والمحك العملى لصحة التشيع لآل البيت:

تكشف المواجهات العسكرية، التى دارت فى تلك الفترة، عن عدم التزام منتحلى التشيع بأداب الحرب بين المسلمين، على العكس من سلوكيات الشيعة الحقيقيين . ويكفى التمثيل لإلتزام الشيعة الحقيقيين بأداب الحرب الإسلامية بين المسلمين بسلوكيات الحسين ومسلم بن عقيل، ومحمد بن الحنفية ، والتمثيل لعدم التزام منتحلى الشيعة بها، بسلوك المختار الثقفى .

١- سلوكيات أنمة الشيعة فى الإقتتال:

أ- سلوكيات الحسين ومسلم بن عقيل : كتب أهل الكوفة إلى الحسين بعد وفاة معاوية يشكون من ظلم يزيد ، فأرسل مسلم بن عقيل إلى الكوفة لاستطلاع حقيقة تلك الدعاوى وعزم الحسين على الذهاب إلى الكوفة إقراراً لمبدأ حق الجماهير على الصفوة فى أن تحقق فى شكاواهم ، وتسعى لرفع الظلم إن ثبت وقوعه عليهم، ودبر شريك بن الأعور أحد دعاة الشيعة مؤامرة مفادها دعوة عبيد الله بن زياد إلى بيته- وكان أميراً على الكوفة- وتمكين مسلم بن عقيل من اغتياله. وهنا أكد مسلم بعد تمكنه من التنفيذ أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك لنهى النبی عن أن يفتك مؤمن بمؤمن، وهو المبدأ الذى أكدده الإمام على من قبل. وكان موضوع الوصية التى أوصى بها مسلم بن عقيل لما أدرك أنه سيقتل بعد أن غدر به منتحلو التشيع وتخلوا عنه، هو: توصية عمرو بن سعيد بن العاص بسداد ديون مستحقة عليه^(٢).

(١) ابن خلدون ص ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١

ولما وصل الحسين ، ووجد أن منتحلي التشيع الذين أكثروا من الكتابة إليه قد اتصلوا من تلك الرسائل ، وشهروا سيوفهم ضده ، إلى جانب قوات كلفها ولي الأمر بالتعرض له ، أصدر أوامره لأتباعه بعدم منع الماء عن القوات المعادية ، التي كان يترأسها: الحر بن يزيد التميمي .

ومن اللافت للنظر ، أن كلا من الحسين والحر ، حرصا على تأكيد أن الإختلاف بين الجانبين لا يمس بتسليمهما بالأخوة والوحدة في الدين^(١) .

وأظهر الحر ، حرصه على دم الحسين ومن معه ، قائلا " أذكرك الله في نفسك . وأشهد إن قاتلت لتقاتلن ، ولئن قوتلت لتهلكن ، فيما أرى " ويضيف الحر بذلك تقريره لمبدأ أن البدء بالقتال يحقق شرعية الرد ، وأن اعتبارات التكافؤ بين الجانبين المتحاربين ، يجب أن توضع في الحسبان ، كما أنه يشير إلى أن منتحلي التشيع ، الذين أرسلوا ذلك الكم الضخم من الكتب إلى الحسين ، يسعون إلى إهلاكه ، وهم أعداء له في حقيقة أمرهم إن يدافعوا عنه .

كما عرض الطرماح بن عدي ، على الحسين ألا يتقدم شبرا ، وأن يرافقه إلى ديار بني طيء ، ووعده بأن عشرة آلاف طائي يتزعمهم سيحمونه ، وأقسم له: " إن جئت معي لأوصل إليك أحدا أبدا ، وفيهم عين تطرف " ^(٢) .

وبعث ابن زياد ، رسلا إلى الحسين ، يسألونه عن سبب قدومه ، فأكد الحسين أنه جاء تلبية لطلب قطاع من الأمة يدعون وقوع ظلم عليهم ، وأن بقاءه رهن باستمرار أهل الكوفة في طلبهم ، وقال الحسين لرسول ابن زياد: " كتب إلى أهل الكوفة أن أقدم عليهم ، فإذا قد كرهوني ، فانا راجع إلى مكة ، وأدركم " وعرض عليهم واحدا من أمرين: " إما أن يرجع من حيث جاء ، وإما أن يدعوهم يذهب في الأرض ، ينظر ما يصير أمر الناس إليه " ^(٣) .

ويكاد الحسين ، يطرح نفس حجج عثمان بن عفان ، لما استأسد المتمردين عليه . فلقد خطب الحسين في جيش الحر ، مذكرا إياهم بمكانته من رسول الله: " ذروني أرجع إلى

(١) فقد صلى الحسين باتباعه ، وأتباع الحر . وسمح الحر للحسين بأن يعرض في معسكره سبب قدومه إلى الكوفة . وحث الحسين ، في خطبته ، الجانبين علي السمع والطاعة له ، وخلع من يسير فيهم بالجور . فقال له الحر : « إنا لاندري ما هذه الكتب ولأمن كتبها » . فأحضر الحسين خريجين مملوئين بهذه الكتب فنثرها ، وقرأ منها طائفة . فقال له الحر : « إنا لسنا من أولئك ، وقد أمرنا إن لقيناك ألا نفارقك حتى نقدمك على عبيد الله بن زياد ، ولم نؤمر بقتالك . فإذا أبيت فخذ طريقا لا يقدمك الكوفة ، ولا يردك إلى المدينة ، واكتب أنت إلى يزيد ، واكتب أنا إن شئت إلى عبيد الله بن زياد » . (المرجع السابق ، ج ٨ ص ١٧٤) .

(٢) المرجع السابق ، ج ٨ ص ١٧٥ . ومن الأدلة على أن الحسين لم يكن يريد حربا ، وأنه ذهب إلى الكوفة في مهمة محورها : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أنه لم يكن يرفقته غير اثنين وسبعين رجلا ، مزودين بأثنين وثلاثين فرسا فحسب . وأشار الحسين على من كانوا معه لما أدرك نية الفرس من أهل الكوفة أن يستولوا بالليل ، ويتركوه وحده ، فأبوا ذلك ، مما يؤكد أن الحسين كان يود عدم الدخول في الحرب . (المرجع السابق ، ج ٨ ص ١٧٨) .

مأمنى من الأرض. أخبروني أطلبوني بقتيل لكم قتلته؟ أو مال لكم أكلته؟ أو بقصاص من جراح؟^(١) .

ولقد أدت هذه الخطبة إلى انحياز جانب من جند الحر بن يزيد، وفي مقدمتهم الحر نفسه، إلى جانب الحسين. وويح الحر أهل الكوفة الذين ولوا على أنفسهم بقرار لم يرجعوا فيه إلى أولياء الأمر، عمر بن سعد لمحاربة الحسين، وقال الحر إن الحسين كالأسير في أيديكم، لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، فكيف تحرمونه ما لا يحرم منه يهودى ولا نصرانى، بل لا الكلب والخنزير»، وذلك ردا على منعهم الماء عنه وعن أصحابه^(٢) .

وفي الوقت الذى رأى فيه أغلب الصحابة الذين كانوا بالحجاز، والذين كانوا بالشام والعراق عدم الخروج على يزيد، فإنهم لم ينكروا على الحسين أن يطالب برفع الظلم. ورغم أن أكثر الصحابة قعدوا عن نصرته الحسين، فإنه كان يستشهد بهم وهو يقاتل فى كربلاء، ويقول: "سلوا جابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، وسهل بن سعد، " ولم ينكر عليهم قعودهم عن نصرته ، فى ترسيخ من الجانبين لشرعية الإجتهااد^(٣) ، ولوجوب عدم اتخاذ كل عناصر الصفوة موقفاً واحداً إزاء الإقتتال بين المسلمين، نظرا لأنه من المسموح به كما تبين سلفا تبادل الأدوار فى مقاومة الفتنة .

وانتهى الأمر بوقوع موقعة كربلاء والتي سقط فيها قتلى من جيش عمر بن سعد، أكثر ممن سقطوا من جماعة الحسين . وهو أمر لاتخفى دلالاته. إلا أن مقتل الحسين، أدى إلى فشوا التعصب لآل البيت ، فى أوساط العامة والخاصة، وكان فرصة كبيرة استغلها الغلاة، فى الخروج بالتشيع عن حدود الحق^(٤) . وخرج أناس من الشيعة الحقيقين، طلبا لثأر الحسين بقيادة سليمان بن صرد، أطلقوا على أنفسهم اسم التوابين، إشارة إلى توبتهم من القعود عن نصرته الحسين، وأعلن هؤلاء التزامهم فى طلب دم الحسين بالقواعد التى أرساها الإمام على للحرب بين أهل القبلة^(٥) .

إلا أن أهم مبدأ سياسى إيجابى، حققه الحسين بهذه المواجهة رغم انتهائها بهذا الشكل المأسوى، هو: إتمام إقامة حجة لها ركائز ثلاثة، ضد المبادئ التى تسعى غلاة الشيعة إلى إقامتها فى الفكر الإسلامى .

فلقد بدأ على إرساء الركيزة الأولى لتلك الحجة بقبوله للتحكيم، إذ لو كان صحيحا أن التحاكم إلى القرآن، لا يجوز حسب ادعاء الشيعة بحضرة الإمام، لقال على: كيف تطلبون التحاكم إلى القرآن، وأنا الإمام المبلغ عن رسول الله ؟^(٦) .

(١) المرجع السابق ، ج ٨ ص ١٧٩ . (٢) ابن كثير ، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ١٩١ - ١٩٤ .

(٣) ابن خلدون ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٨٤ .

(٤) المرجع السابق، ج ٢ ص ٣٦٧ .

(٥) د. عبد الحميد طه ، مرجع سابق، ص ١٨٢ - ١٨٦ .

(٦) ابن حزم ، الفصل، مرجع سابق، ج ٤ ص ٨٩ .

وأرسي الإمام الحسن بن علي، الركن الثاني لهذا المبدأ، بخلع نفسه من الإمامة، التي قبلها بمبايعة من أهل الحل والعقد، والعامه في الكوفة، وهو الإجراء الذي أكد، في بدايته، ونهايته، عدم صحة دعوى النص على علي وذريته، وحصر الإمامة فيهم. ثم أكمل الحسين صرح هذه الحجة، بإرساء ركيزتها الثالثة، إذ أغلق الباب أمام دعوى الشيعة، أن الحسن وادع معاوية لعجزه عن محاربته، إذ لو كان ذلك صحيحا، فكيف يمكن لمنتحلي الشيعة، أن يفسروا صنيع الحسين من محاربته قوات أهل الكوفة مع قلة أنصار الحسين وضعفهم وكثرة جنود خصمه؟^(١)

وكشفت موقعة كربلاء عن مبدأ سياسي هام هو: ضرورة أن يقوم أمير المؤمنين بنفسه بإدارة المجابهات التي تنشب بين المسلمين، ذات الحساسية الخاصة. وقد كشفت كربلاء، أن تطبيق هذا المبدأ، والذي تجسد على يدي الإمام على بإصراره على قيادة أهل العراق بنفسه، ومعاوية بحرصه على قيادة جند الشام بنفسه، تستلزمه الحصافة السياسية، وتستجبه متطلبات القدرة على السيطرة على الموقف.

ففي كربلاء، حين لم تكن القيادة بيد الخليفة، انتهت الأمر بمقتل الحسين ورفاقه، رغم أنف يزيد بن معاوية الذي أعرب عن استيائه البالغ لمقتله^(٢)

ب- سلوكيات ابن الحنفية: وبالمثل، فإن محمد بن الحنفية قدم هو الآخر نموذجا عمليا، لتمسك الشيعة الحق، بالتدابير السياسية، والضوابط، التي وضعتها الصفوة في عهد علي، للإقتتال بين أهل القبلة. فلقد قال عبد الله بن مطيع، لمحمد بن الحنفية: "إن يزيد بن معاوية يشرب الخمر، ويترك الصلاة، ويتعدى حكم الكتاب" فقال ابن الحنفية له "مارأيت ماتذكرون، وقد حضرته، وأقمت عنده فرأيتته مواظبا على الصلاة، متحررا للخير، يسأل عن الفقه، ملازما للأمة".

وبعد أن رد ابن الحنفية، دعوى ابن مطيع في يزيد، بناء على معاشيته العملية ليزيد، وأثبت له القيام بحق منصبه كخليفة للمسلمين، ساق حجة يجب أن يثيرها من توجه إليه تلك الدعاوى، إذا لم يكن قد عايش الموجه إليه الإتهام بنفسه^(٣).

(١) كايد يوسف محمود يرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧ ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٢) وقال: "لمن الله ابن مرجانة والله لو كنت صاحب الحسين، لعفوت عنه، ورحم الله الحسين، لقد بغضني عبد الله بن زياد، بقتل الحسين، إلى المسلمين، وزدع لي في قلوبهم العداوة، فكرهني البر والفاجر". ورد يزيد على آل بيت الحسين، جميع ما فقد منهم وأضعافه، وردهم إلى المدينة في غاية التكريم، بعد أن تقلب العزاء بمنزله في الحسين، حيث كان أهل الحسين عنده ثلاثة أيام غير أن ذلك لم يغن عنه شيئا إذ لو كان هو قائد الجيش في كربلاء لاجتهد في عدم السماح لحادث يهن مكانته بهذا الشكل بالواقع. ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢٢.

(٣) قال ابن الحنفية محكما العقل: «أطلعكم على شربه الخمر؛ إن كان أطلعكم فأنتم شركاؤه، وإن كان لم يطلعكم فلا يحل لكم أن تشهدوا بما ليس لكم به علم» وردا على قول ابن مطيع: «إن ذلك عندنا لحق، وإن كنا لم نره» قال ابن الحنفية: «أبى الله ذلك على أهل الشهادة، فقال: «إلا من شهد بالحق وهم يعلمون» (الزخرف: ٨٦) وعرض=

ج- سلوكيات المختار: أما النموذج الخاص بمنتحلي التشيع، فيمثل المختار الثقفي. فلقد تستر المختار، وراء دعوى الإنتصار لدم الحسين، ولكنه لم يلتزم بالتقاليد السياسية التي وضعتها الصفوة لتحقيق ذلك . وتتبع المختار، ليس قتلة الحسين فحسب، بل كل من شهد قتله. وطبق على من يقع في يده أسيرا منهم عقوبة القتل^(١) وذلك في تباين واضح، مع موقف علي، إزاء القتلة من الخوارج، وقتلة عثمان، وكانت قوات المختار تتبّع المنهزمين .

كما استساع المختار، اللجوء إلى الحيلة والمخادعة، في مداومة مواطن لاعلاقة لها، أبداً، بمقتل الحسين. من ذلك إرسال قوات إلى المدينة، مع محاولة مخادعة عبد الله بن الزبير، توطئة لمداومة المدينة ، وهو ما تبينت لابن الزبير حقيقته، فتصدى لتلك القوات، ومنعها من دخول المدينة. كما دفع المختار بقوات إلى مكة للمناداة فيها بثأر الحسين، فتصدى لهم ابن الحنفية، وأمرهم بعدم القتال في الحرم . والتقت كلمة المسلمين، في ضوء هذه المخالافات على محاربة المختار^(٢) .

المطلب الثالث

الخبرة السياسية لموقعة الحرة ، وما بعدها حتى مقتل ابن الزبير

أولاً : موقعة الحرة: يمثل مقتل الحسين، نقطة البداية، التي أدت إلى تلك الواقعة التي التزمت الصفوة فيها، بالآليات والضوابط السياسية للإقتتال، بين طائفتين من المؤمنين، التي طبقتها تحت قيادة علي وخلفائه.

فلقد ثار باليمامة، بعد مقتل الحسين نجدة بن عامر الحنفي، وكتب إلى يزيد يطلب منه نصب أمير محنك على المدينة، رغبة في تصحيح ما أفسده الدهر. وجاء في كتاب نجدة: "إني بعثت إلينا رجلاً أخرج، لا يتجه لأمر رشد، ولا يرعوى لعظة حكيم، فلو بعثت إلينا رجلاً سهل الخلق لين الكنف، رجوت أن يسهل به من الأمور ما استوعر منها، وأن يجتمع ماتفرق، وفي ذلك صلاح خواصنا وعوامنا " . فاستجاب يزيد وعزل عنهم الوليد بن عتبة وولى مكانه عثمان بن محمد بن أبي سفيان، وأرسل الأخير وفداً من أهل المدينة إلى يزيد، على رأسه عبد الله بن حنظلة، وعبد الله بن مطيع، فبالغ يزيد في إكرامهم، وأجزل لهم العطاء. إلا أنهم ما إن عادوا إلى المدينة حتى خلعوه وولوا على أنفسهم عبد الله بن حنظلة^(٣). وكانت هذه فرصة استغلتها الصفوة لتثبيت الضوابط

= أهل المدينة الذين أرادوا خلع يزيد، على محمد بن الحنفية، أن يلوّه أمرهم فقال : لا استحل القتال على

ماتريدين تابعا ولا متبوعا . وخرج إلى مكة. المرجع السابق ، ج ٨ ص ٢٢٢ .

(١) المرجع السابق ، ج ٨ ص ٢٢٢ .

(٢) ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٥٩ - ٦٩ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية، مرجع سابق ، ج ٨ ص ٢٢٢ .

السياسية، التى أُرستها من قبل، فى التعامل بين الحاكم والمحكوم، فى الحالات التى تصل إلى حد الحرب .

فلقد وافق الصحابى، النعمان بن بشير، على الذهاب إلى المدينة ، كمبعوث ليزيد ابن معاوية بعد أن خلعه، وحذر النعمان، أهل المدينة، قبل موقعة الحرة، من مغبة الفتنة، ودعاهم إلى الرجوع إلى السمع والطاعة، ولزوم الجماعة، وبين لهم أن الفتنة وخيمة، فضلا عن أنه لاطاقة لهم بجيوش الشام، إلا أن عبد الله بن مطيع، لم يقنع بهذا المبدأ الأصيل، فى سياسة الصفوة، وهو: مبدأ لزوم الجماعة، والقعود عن الفتنة. وقال للنعمان: "ما يحملك يانعمان، على تفريق جماعتنا، وافساد ما أصلح الله، من أمرنا؟" فحذره النعمان من أن هذا السلوك، خروج على الجماعة وليس العكس ، وسيؤدى إلى تعريض أهل المدينة لقتال ، لا قبل لهم به .

وسلك الجيل الثانى، من أهل المدينة، مسلكا يختلف عن الأصول التى أُرستها الصفوة، فى المعارضة السياسية . من ذلك، طردهم عامل يزيد على الحجاز، وأخذ بنى أمية بالخلاف القائم بينهم وبين يزيد، إذ أجمعوا على إجلاء الأمويين من المدينة، وحاصروا بنى أمية فى دار مروان بن الحكم، وأخذوا عليهم موثقا، ألا يدلوا أحدا من الشاميين على عورات المدينة ، ولا يحالفوهم، مع أن القاعدة: لاحلف فى الإسلام، كما بايعوا عبد الله بن مطيع، وعبد الله بن حنظلة، فى أن واحد، وعلى القتال حتى الموت . وراجعت عناصر من الصفوة، من خلعهوا يزيدا، فى هذه المخالفات ولم يخلع يزيد أحد من بيت ابن عمر، كما اعتزل هذا الصنيع، أناس من أئمة آل البيت منهم: على بن الحسين، ومحمد بن الحنفية، اللذان أصرا على عدم خلع يزيد، وناظرا وجادلا فى التهم الموجهة إليه. كما أنكر ابن عمر، مبدأ المبايعة على القتال حتى الموت، لمخالفته لسنة رسول الله، وقال: "كنا نبايع رسول الله على ألا نفر"^(١) . وهو مبدأ يحتم مراعاة الأيزيد عدد الخصوم على الضعف ، وألا يكون الفارق فى القوة بالغا^(٢) ، فضلا عن أنه يفضى إلى إنهاء القتال عند الفينة، وحرص يزيد، على بعث رسل له إلى المدينة، للتعرف على أسباب سخطهم، ودعوتهم إلى تحاشى سفك الدماء^(٣) .

وفى نفس الوقت، استطلع يزيد، موقف الصحابة مما يجرى فى المدينة، فبعث رسولا

(١) المرجع السابق ، ج٤ ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٢) ابن قدامة ، المغنى ، مرجع سابق، ج٨ ص ٤٨٤ ، انظر : الانفال : ٦٦ .

(٣) ولما لم تقلد هذه المساعي أرسل جيشا بقيادة مسلم بن عقبة، وزوده برسالة موجهة إلى أهل المدينة نصها: «إن أمير المؤمنين يقرأ عليكم السلام، ويقول لكم : أنتم الأهل والأصل والعشيرة، فاتقوا الله واسمعوا وأطيعوا . ولكم عندى عهد الله وميثاقه أن أجعل سعر الحنطة عندكم، كسعر الحنطة عندنا ، وإن العطاء الذى ذهب به عنكم عمر بن سعيد فى ذمتى ، وعلى أن أخرجه لكم » . انظر : د. محمد ماهر حماده، دراسة وثيقة للتاريخ الإسلامى ومصادره ، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨ ، ص ٤٣ - ٤٤ .

إلى عبد الله بن أبى أوفى، سألته ومعه نفر من الصحابة: "بم تأمرون الناس؟" فبين له أن محور موقفهم هو: الدعوة إلى القعود عن الفتنة^(١).

وبلور ابن عمر، موقف الصفوة، ببساطة ووضوح، بقوله: "من قال حى على الصلاة، حى على الفلاح أجنبناه. ومن قال: حى على قتل أخيك المسلم، وأخذ ماله، قلنا: لا"^(٢).

ولم يخلع أحد من أكابر أصحاب رسول الله يزيد بن معاوية، وجأهروا بمعارضتهم خلع أهل المدينة له، ولزم ابن عمر وجابر بن عبد الله، وأبو سعيد الخدرى، وغيرهم من كبار الصحابة منازلهم بعد إسداء النصيحة لأهل المدينة بالتراجع.

وأصدر يزيد تعليمات، لمسلم بن عقبة محورها: "ادع القوم ثلاثا، فإن رجعوا إلى الطاعة فاقبل منهم، واكف عنهم، وإلا فاستعن بالله وقاتلهم"^(٣).

فلما مضت الأيام الثلاثة دون أن يستجيب أهل المدينة لهذه الدعوة، قال لهم مسلم: "إن أمير المؤمنين قال لى: إنكم أهله وعشيرته، وإنه يكره إراقة دماكم، وإنه أمرنى أن أوجلكم ثلاثا، فقد مضت" فقالوا: "نحارب. قال بل سالموا، ونتوجه لابن الزبير". فقالوا: "أنحن نذركم تلحدون فى بيت الله الحرام؟"، وأصروا على القتال.

والملاحظ، أنه حتى هذا الحد، لم يحدث خرق من جانب قوات يزيد للتقاليد السياسية للصفوة، فى الحرص على تحاشى المواجهات العسكرية بين المسلمين، والسعى لتسوية الخلافات بالمناظرة والطرق السياسية، وعدم المباغطة بحرب لا تسبقها دعوة ونبذ على سواء إن توفر الأساس الشرعى لذلك، ولم يكن ثمة مفر منها.

إلا أن مسلم بن عقبة لم يحترم آداب الإشتباك المسلح الإسلامى، فلم يكتف بإلحاق الهزيمة بأهل المدينة، وهو أمر كان فيه - على حد قول ابن كثير - الكفاية، ولكنه تعدى ذلك إلى الدخول فى المحظور، باستباحة المدينة ثلاثة أيام بعد ذلك، وسجل عيه الحافظ ابن كثير، مخالفات شملت انتهاب أموال كثيرة، ووقوع شر وفساد عريض ومخالفة صريحة لشروط البيعة الإسلامية للخليفة وبالرابعة السياسية الحاكمة للعلاقة بين المقاتلين المسلمين.

ووقع يزيد نتيجة لهذا التصرف من جانب جيشه فى ثانى خطأ سياسى قاتل، بعد خطأ مقتل الحسين. وأسقط فى يده لما وصله خبر الحرة، وقال: «واقوماه»، ثم دعا الضحاک بن قيس الفهرى، واستشاره فى كيفية إنقاذ ما يمكن إنقاذه، قائلا: "ترى مالقى أهل المدينة، فما الذى يجبرهم؟" قال الضحاک: "الطعام والأعطية" فأمر بحمل الطعام لهم وأفاض فى أعطيته^(٤). وتوفى يزيد بعد فترة محدودة من تلك الموقعة، كما

(١) الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٧٨، ص ٣٨٥.

(٢) عبد الملك بن حسين العصامى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٢.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢٠.

(٤) المرجع السابق، ج ٨ ص ٢٢١-٢٢٢.

توفى مسلم بن عقبة بعدها مباشرة. ولم تتوفر فرصة، فيما يبدو، لتصحيح تلك التجاوزات والمحاسبة عليها .

والملاحظ، أن هذا الموقف، أكد مجددا حيوية عدم تفويض الخليفة أمر الأزمات التي قد تقود إلى حرب بين المسلمين إلى أى أحد غيره. إلا إن هذا الموقف أكد أيضا على مبدأ فرعى مرتبط بذلك، ألا وهو: ضرورة الحرص إذا لم يكن ثمة مناص من التفويض على إسناد القيادة لعناصر كارهة للإقتتال بين المسلمين، وحريصة على التحوط فى إراقة دمائهم، وهو ما لم يتوفر فى مسلم بن عقبة، الذى وصل به الأمر إلى حد اعتبار أن مافعله بأهل المدينة، مما اعتبره ابن حزم أحد أبرز الخروم الرئيسية التى أصابت المسلمين فى الصدر الأول، هو طوق النجاة له يوم القيامة، حيث قال " لم أعمل عملا قط بعد شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، أحب إلى من قتال أهل المدينة، وأجزى عندي فى الآخرة، وإن دخلت النار بعد ذلك إني لشقى" وكانت هذه الكلمات من آخر مناطق به قبل وفاته^(١) .

وربما كان الموقف قد تغير، فيما لو كانت إمرة قوات يزيد فى يد قيادة كارهة للإقتتال. ويكفى الإشارة، إلى أن حصين بن نمير السكونى، الذى تولى إمرة القوات بعد موت مسلم بن عقبة، اكتفى بمحاصرة مكة، وسعى إلى التفاوض مع عبد الله بن الزبير، وصرح بمايدل على رعايته لحرمة الشريعة^(٢) .

واستغلت الصفوة، واقعة الحرية، لتأكيد مبدأ التعويل على نية من يشارك فى الإقتتال، وعلى تحييد القعود عن الفتنة^(٣) .

ثانيا: خبره ما بعد الحرية : من القواعد السياسية الهامة، التى سعت الصفوة إلى إبرازها فى أواخر عهد الصحابة، السعى إلى تأكيد حرمة مكة، وعدم جواز الحرب فيها بين المسلمين وبعضهم.

(١) انظر : ابن حزم ، الخلفاء الراشدين والأئمة امراء المؤمنين، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامى، د.ت ، ص ٩ ، ابن كثير ، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢٦ .

(٢) حيث قال : « إن الحمام ، تحت رجلي فرسى ، تاكل من الروث ، وأكره أن أظلم حمام الحرم » ، وهو التصريح الذى احتج به عبد الله بن الزبير عليه قائلا : « تفعل هذا ، وتقتل المسلمين ؟ » وتوقف حصين إلى أن جاءه نيا وفاة يزيد ، فانتبهن الفرصة لعرض الخلافة، على ابن الزبير على أن يذهب إلى الشام. ولما لم يستجب ابن الزبير لهذا العرض ، انسحب الحصين بجيشه إلى الشام وهى سلوكيات تختلف تماما عن صنيع مسلم بأهل المدينة، رغم أن الشيء الوحيد الذى تغير هو رأس قيادة الجيش. ابن كثير ، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٢٦- ٢٢٨ .

(٣) ومن نماذج ذلك، اعتزال أبى سعيد الخدرى الناس يوم الحرية، وبخوله غاراً، وقوله لشامى دخل عليه الغار شاهراً سيفه: « يؤبائى وإثك وكئن من أصحاب النار » . وبالمثل ، قالت زينب بنت أبى سلمة، وهى من أعلام الصحابات اللاتى لهن رؤية - التى لقى اثنتان من أبنائها حتفهما يوم الحرية: « أما ابنى الذى خرج غير محارب يوم الحرية، وكف يده وقتل مظلوماً، فأرجو له الجنة. أما الذى شارك فى القتال حتى قتل، ففيه حيرتى ، ومصيبتى فيه أعظم والله أعلم بنية عند القتال » . عبد العزيز سيد الأمل، مرجع سابق ، ص ٥٤ ، الذهبى ، سير ، ... مرجع سابق، ج ٢ ص ١١٤ .

من ذلك تنبيه الصحابي أبو شريح الخزاعي، لعمر بن سعيد بن العاص: "إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس، وأنه لم يحل القتال فيها، لأحد قبل رسول الله، ولم تحل له إلا ساعة من نهار، ولا تحل لأحد من بعده" (١).

وحافظت الصفوة على هذا التقليد. ومن أبرز الأدلة على ذلك، أن ابن الزبير الذي تحصن بحرمة مكة، لم يرصد جيشا للدفاع عن شخصه كخليفة، داخل مكة. والدليل على ذلك أنه لا بأس بتار الكعبة أمام قوة تابعة للمختار الثقفي لم ترفع سلاحا وكانت بالغة الضالة (٢).

وأكد ابن عمر، على تحميل الحجاج مسؤولية بدء إدخال السلاح إلى مكة بقوله له: "أنت الذي أصببتني" قال الحجاج: كيف يرحمك الله؟ قال: يوم أدخلت السلاح حرم الله (٣). والملاحظ بوجه عام، أن المسلمين التزموا بالتقاليد السياسية السابقة تفصيلها في هذا الفصل، حتى نهاية عهد الصفوة، وإن كان ثمة تجاوزات فإنها لاتعدو أن تكون مجرد استثناء.

من ذلك أن عبد الملك بن مروان، استهجن التجاوزات التي ارتكبتها القوات التابعة له في بعض الأحيان، فعنف قائد قوة جردها على أرض الحجاز، على ملاحقة جنوده لقوة تابعة لعبد الله بن الزبير بعد انسحابها، وقتلهم من تمكنوا من اللحاق به (٤). ورغم أن الحجاج استخدم أسلوب الحصار والتجويع لتفريق الناس عن ابن الزبير، وهو ما يتعارض مع القاعدة التي أرساها على بعدم منع الماء عن الخصم المسلم، فإن الحجاج، استجاب لطلب ابن عمر، بعدم استخدام المنجنيق لأجل الطائفتين بالبيت، مما يعني تحجيم أنوات الإشتباك المسلح بين المسلمين، كما أنه احترم الأمان الذي أعطاه لأصحاب ابن الزبير. كما أن التجاوزات التي وقعت في كربلاء، تقع مسؤوليتها كاملة بعيدا عن كاهل الصفوة، إذ لم يقتل الحسين وأصحابه سوى شرذمة من أهل الكوفة، أكثرهم كانوا قد كاتبوه للتوصل إلى أغراض ومقاصد فاسدة، واستغلوا مقتله في وضع أحاديث كاذبة بالغة الفحش، وهم الذين رفضوا طلب عمر بن سعد قائد الجيش الذي عينوه، وغلبوه على أمره، منهم أن يردوا ما انتهبوا من متاع الحسين وأتباعه (٥).

(١) رواء الشيخان انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ١٤٨.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٢ - ٦٤ وحافظ ابن الزبير على التمسك بهذه القاعدة حتى استشهاده. فكما يقول ابن خلدون فإن عبد الملك بن مروان بعث جيشا قوامه ثلاثة آلاف مقاتل تحت إمرة الحجاج لقتال الزبير، وكتب معه بالأمان له ولبن معه إن أطاعوا وسلموا بالبيعة له خليفة للمسلمين، وبعث الحجاج بالأمان إلى أصحاب ابن الزبير فخرج إليه منهم قرابة عشرة آلاف شخص منهم اثنين من أبناء عبد الله بن الزبير. وبيت المواجهة وكائنها مواجهة بين جيش منظم، وقوة شعبية على أكثر تقدير. المرجع السابق، ج ٢ ص ٨٧ - ٨٩.

(٣) ابن الجوزي، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٣٦.

(٤) ابن خلدون مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٥.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٠٤ - ٢١٨.

وأخيراً، فإن الصفوة التزمت بمبدأ عدم جواز أن يستعين مسلمون على بعضهم البعض. بغير مسلمين، امتثالاً لقوله تعالى "لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" (آل عمران: ٢٨) فالقاعدة التي جرى تطبيقها، كما يقول ابن حزم، هي عدم جواز الإستعانة على أهل البغي، بأهل الحرب، ولا بذمى، ولا بمن يستحل قتالهم مدبرين، مادام في أهل العدل منعه، وحتى لو وجد أهل العدل أنفسهم أمام هلاك محقق فإنه لا يجوز لهم الإستعانة بأهل الحرب أو بأهل الذمة مالم يكونوا على يقين بأنهم في استنصارهم بهم لا يؤذون مسلماً ولا ذمياً في دم أو مال أو حرمة فيما لا يحل.

وبلغة أخرى، فإنه من المحظور التحالف مع من يمكن أن يستغل ذلك في البطش بالحركة الإسلامية، أو في إزالة وحدة الصف بين الأمة، أو من ينتهك قواعد القتال بين أهل القبلة، وذلك بوصف أن الإستعانة به مدعاة فتنة، والفتنة أشد من القتل^(١).

وجملة القول، أن التقاليد التي أرسنها الصفوة، في مجال الحرب بين أهل القبلة قد ترسخت، وألزم بها مروان قواته^(٢). كما عبر عبد الملك بن مروان الذي تسلم راية الخلافة من الصفوة الإسلامية الأولى عن احترامه لها^(٣).

هذا هو العطاء السياسي للصفوة في مجال الأزمات التي تصل إلى حد المجابهة العسكرية بين طرفين مسلمين. فماذا عن عطاء الصفوة في مجال التدابير السياسية لتسوية المنازعات المنذرة بالمواجهة العسكرية، أو المؤدية إليها بالفعل بين الأمة الإسلامية، وترتيبات العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين خارج دار الإسلام؟ هذا هو موضوع الفصل الأخير في هذا البحث.

(١) انظر: مصطفى كمال وصفي، المشروعية في النظام الإسلامي، القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٩٧٠، ص ٥٥، منير محمد الغنصيان، التحالف السياسي في الإسلام، المدينة المنورة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٨٨، ص ١٦٧ ١٧٤.

(٢) الحافظ الذهبي، سير اعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٤.

(٣) حيث كتب إلى الحجاج يقول «بلغني سرفك في الدماء، وتبذيرك في المال، ولا يحتمل أمير المؤمنين هاتين الخصلتين لأحد من الناس، وقد حكم عليك أمير المؤمنين في الدماء: في الخطأ الدية، وفي العمد القود، وفي الأموال ردها إلى مواضعها، فإنما أمير المؤمنين أمين الله، وسيان عنده منع حق، وإعطاء باطل. وظن بأمرير المؤمنين كل شيء إلا احتمالك علي الخطأ. وإذا أعطاك الله الظفر على قوم فلا تقتلن جانحاً ولا أسيراً المسعودي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٥.

الفصل الثاني

صيغة التوافق السياسي فى العلاقات الخارجية

فى حين يربط البعض بين القيام بمهام الاستخلاف، وبين الجهاد الإسلامى^(١) فإن البعض الآخر يهون من شأن جهاد أعداء الإسلام^(٢). ويزعم أن الفتوح الإسلامية كانت ترمى إلى الحصول على الغنائم، وليس إلى نشر الإسلام^(٣) ويزعم باحث معاصر، أن الآيات القرآنية المتعلقة بالجهاد، وما يترتب على الحروب من أمور، تدور حول قسمة الفىء والأنفال، والغنائم، وسبى النساء والذرائع، وأحكام الأسرى وفرض الجزية على أهل الذمة والمستأمنين من أهل الكتاب، كانت خاصة بنظام قتالى بعينه، عفا عليه الزمن، وأن من مصلحة المسلمين الآن - بزعمه - التوقف عن العمل بتلك الأحكام^(٤)

ويزعم باحث آخر، أن الدعوة إلى الجهاد تعنى إقامة الدولة الإسلامية بالعنف، واستعجال التغيير بالقوة، مما يفتح الطريق إلى الاستبداد، ويرى أن أكثرية العرب دخلوا الإسلام بقوة السلاح^(٥).

ويزعم آخرون، أن عمر منع كبار الصحابة من التفرق فى الأمصار المفتوحة، خشية استغلالهم للنفوذ، واشتغالهم بجمع المال، وتكوينهم العصبية.

وبالمقابل، يؤكد بعض الباحثين أن الغاية من الفتوح، تمثلت فى تأمين الدعوة إلى الإسلام، ولم يكن لها أية غايات اقتصادية، وكان الفاتحون يفضلون العودة إلى المناطق الصحراوية، ولم يسمح لهم أولياء الأمر بالإقامة بالبلاد المفتوحة إلا كجيش، ولم يستبق الخلفاء بالمدينة من الصحابة، إلا من كانت الحاجة ملحة إلى الإستعانة به فى إدارة شئون السلطة المركزية^(٥) وفى ضوء ذلك يتعين البحث عن حقيقة دور الصفوة فى

(١) أنظر مثلاً: الإمام الجوينى، غياث الأمم...، مرجع سابق، ص ٢٦١، د. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامى للتاريخ، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٦، ص ٩٩.

(٢) أنظر: محمد سعيد العشماوى، الإسلام السياسى، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧، ص ١٨٤.

(٣) أنظر: برهان دلو، مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى والإسلامى، بيروت: دار الفارابى، ١٩٨٤، ص ٦٨ - ٧٤، ص ٨٠ - ٨١.

(٤) ولا يعدم المرء محاولات لنسبة مواقف غير صحيحة للصحابة خاصة بمعاملة أهالى المناطق المفتوحة الذين لا يدخلون فى الإسلام، من ذلك، ما نسبته مؤلف مجهول الهوية، لعمر بن الخطاب، من أنه سن فى تقاضى الجزية، أنه « إذا جاء العامل لأخذ الجزية، فعليه أن يقيم الذمى بين يديه، ثم يلطمه بيده على صفحة عنقه، ويقول له: أد الجزية يا كافر. فيخرج الأخير يده من جيبه مطبقة على الجزية، فيعطيهما له بذلة وانكساره أنظر: محمد بن أحمد بن بسام المحتسب، نهاية الرتبة فى طلب الحسبة، تحقيق: حسام الدين السامرائى، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٨، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، وأنظر مقدمة المحقق التى أثبت فيها عدم توصله إلى أى معلومات تذكر عن شخصية المؤلف، الذى هو مصدر هذا الزعم.

(٥) د. فؤاد شبل، الفكر السياسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٢١٨.

مجال العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين خارج دار الإسلام، والتعرف على أبرز الضوابط والآليات، التي استخدمتها الصفوة الأولى، لإعداد المجتمع الإسلامي، للدفاع عن نفسه في مواجهة العالم غير الإسلامي، وفي تأمين حق البشرية في تبليغ الرسالة الإسلامية إليها، وفي الإختيار الحر للدخول في الإسلام، أو البقاء خارج دائرته كما تجلت في القرآن والسنة كما طبقتها الصفوة الإسلامية الأولى بالأبعاد التفصيلية للدور السياسى المعيارى، فى هذه الصدد، بوصفها أهم مدخلات سبر حقيقة الدور الفعلى للصفوة الإسلامية الأولى فى مجال العلاقات الخارجية.

المبحث الأول الدور السياسى المعيارى فى العلاقات الخارجية

لم تتحرك الصفوة الإسلامية الأولى فى رسم صيغة التوافق السياسى فى العلاقات الخارجية من فراغ، وإنما عملت فى ضوء مرتكزات أساسية ثابتة فى القرآن، ومبينة بالتطبيقات التى تمت فى العهد النبوى، والتى لعبت فيها تلك الصفوة دور الأداة المنفذة تحت قيادة الرسول فى الغزوات، وأداة التنفيذ، التى تخضع لقيادة من بينها، تسترشد بتعليمات القرآن والسنة، وذلك فى السرايا التى خرجت فى عهد النبى.

ومن جهة أخرى، فإن الصفوة قامت بدورها فى هذا المجال، فى مواجهة شركاء دور غير مسلمين، من بينهم: الكافر، واليهودى، والمسيحى. وهم شركاء ليسوا سواء فى طبيعه عدائهم للإسلام، وتختلف بالتالى القواعد الحاكمة لكيفية مجابتههم.

وسيتناول هذا المبحث بالدراسة: مرتكزات ضبط العلاقة بين المسلمين وغيرهم فى القرآن، وفى السنة شاملة أحاديث النبى، وتطبيقاته كبيان عملى لأبعاد مضمون تلك النصوص القرآنية.

المطلب الأول مرتكزات العلاقة الخارجية فى القرآن

ثمة تساؤلات، يثيرها موضوع هذا المطلب من أهمها: ماهى المبادئ السياسية الحاكمة للعلاقة الخارجية لدار الإسلام كما تجلت فى القرآن الكريم؟ وما السبيل إلى منع الإكراه فى الدين؟ وهل يعامل غير المسلمين جميعاً معاملة واحدة، أم تتنوع تلك المعاملة حسب سلوكياتهم؟ وما هو الحد الأدنى، الذى يلزم ألا تتجاوزته تلك العلاقة؟ وما هو مركز كل من: السياسة والقوة فى مجال تلك العلاقة؟ وما هى ضوابط إعداد القوة الإسلامية وإستخدامها؟ وماهى التدابير السياسية لترتيب أوضاع ما بعد الحرب؟

وفى حين أن العلاقة بين الدول، القائمة على غير أساس إسلامى، تخضع لقواعد قانونية بشرية الصنع، وتحكمها، فى أرض الواقع، اعتبارات موازين القوة بين أطرافها، حتى فى عملية التفاوض لترتيب تلك العلاقة، وحسم ما يعتمدها من أزمات سلما، وحربا، فإن إرادة الدولة الإسلامية غير طليقة فى المجال الدولى، إذ تخضع للشرعية الإسلامية، التى هى من صنعها، وليس العكس مما تعتبر القوة معه أداة محكومة بالشرعية، لا حاكمة لها، فى المجالين الداخلى، والخارجى على السواء،^(١) .

فالعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين تخضع لأسس التشريع الإسلامى فى القرآن المتحصرة حول: نفى الحرج وتقليل التكاليف، والتدرج فى التشريع، المرتبط بالإجمال، ثم التفصيل، مع أخذ كل النصوص القرآنية سواء العام منها، والخاص، المرتبطة بموضوع معين، على أنها سياق واحد.

ولذا لم يهتم القرآن ولا الصحابة بإيراد مايدل على أن أحد النصوص المتعلقة بموضوع معين، سابق على النصوص الأخرى المرتبطة بذات الموضوع، أم لاحق لها، أو ترتيب حكم على البعض دون الآخر^(٢) وفى ضوء هذه القاعدة، نتناول أبرز التوجيهات القرآنية الحاكمة لضوابط هذه العلاقة، فمابلى:

أولا: حظر الإكراه فى الدين: فلقد قال الله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٣) . والملاحظ فى هذه الآية الكريمة، أنها ربطت بين منع الإكراه وبين إلقاء عبء على كاهل المسلمين، يتمثل فى إزاحة كل مامن شأنه عدم ظهور الحق وتبين الرشd وظهوره^(٤) . وثمة فارق ضخم، بين ممارسة الإكراه، لإخضاع أئمة الكفر للتسليم بحق الدعوة الإسلامية، فى الوصول إلى غير المسلمين، كشق مقترن بعدم الإكراه فى الدين، مع إتاحة الفرصة أمام كل إنسان لأن يختار متمكنا، وبكامل حريته، الدين الذى يقتنع به، وبين ممارسة الإكراه على الدين، كسبيل لقسر الناس على تغيير عقيدتهم، والدخول فى الدين الإسلامى فهذا هو رأس المحظورات .

ويرتبط بهذا المبدأ أمر آخر، هو: تكريم الله ببنى آدم^(٥) ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الأنعام : ٧٠]

(١) أنظر فى تفصيل ذلك: محمد ابو زهرة، "شريعة الله حاكمة لا محكمة" مجلة لواء الإسلام القاهرة، يوليو ١٩٥١، عبد القادر عودة، التشريع الجنائى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٧ - ٢٢ وأنظر توفيق الرصاص، أسس العلم السياسية فى ضوء الشريعة الإسلامية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٢٢ - ٢٥٢.

(٢) الشيخ محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٢٩٧هـ، ص ٢٠، ٢١، عبد المتعال الجبرى، لانسخ فى القرآن، مكتبة وهبة، ١٩٨٠، ص ٥ - ٢٥.

(٣) البقرة: ٢٥٦ أنظر: الجلالين، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٤) محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة فى القرآن، بيروت: دار الزهراء للطباعة، ١٩٧٢، ص ١٤٢ - ١٤٩.

(٥) مالك بن نبي، طرابلس: دار الفكر، ١٩٧٩، ص ٧٧ - ٨٠، ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج، ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

وهو تكريم يشمل الأدميين جميعا، بصرف النظر عن أى اعتبار آخر. وهذا التكريم يَجِبُ كل الحقوق، والضمانات ، ويرفع قيمة الإنسان فوق كل قيمة أخرى بشكل يطرد مع درجة التقوى، وإذا فإن مبدأ عدم الإكراه فى الدين ، وتكريم الإنسان يحمى الحريات المعنوية، ويضمن حقوقا وضمانات بالغة الأهمية، لحرمة النفس البشرية، بعيداً عن أى اعتبار آخر.

وفى ضوء ذلك يتحدد الحق الأول لغير المسلمين، كأساس مبدئى للعلاقة بينهما، فى: «حق الدعوة إلى الإسلام».

والدعوة بطبيعتها - رسالة فكرية روحية، تتطلب إفساح المجال أمام الفكر. وقد رسم القرآن إطارها بوضوح "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (النحل: ١٢٥) .

فبجانب تقرير القرآن الكريم، أن أحدا من الداعين إلى الإسلام وفى مقدمتهم الرسول نفسه، ليس بالذى يكرهه الناس على الإيمان «لست عليهم

بِمُصِطِرٍ» (الغاشية: ٢٢) كما أنه ليس من حق والد أن يكره ابنه على الإيمان إذ نزلت آية « لا إكراه فى الدين» للرد على سعى بعض الأنصار ، إلى إكراه أبنائهم على الإسلام (١) فإن النص القرآنى ألزم الدعاة إلى الإسلام بمراعاة ضوابط ثلاثة فى الدعوة : أولاها ، أن تكون الدعوة خالصة فى سبيل الله ، وثانيها ، مراعاة دواعى الحكمة والموعظة الحسنة، وثالثها، مراعاة المجادلة بالتى هى أحسن(٢)

فالقرآن يوجه إلى ضرورة ترويض نفس الداعية، وتوسيع آفاقه بحيث يغلب عليه طابع التسامح، والقدرة على مراعاة ظروف المخاطبين، وتفهم واقعهم النفسى، والعقلى، والنظر إلى مهاجمتهم لدعوته، على أنه أمر طبيعى تماما، وأن مهمته ليست إفحام الخصم، وإنما هى السعى إلى تحريره من رواسته، وإشعاره بأن الهدف هو الوصول إلى الحقيقة، عبر تفكير هادئ بعيد عن أى تشنج (٣) .

(١) الجلالين، مرجع سابق، ٣٦

(٢) والحكمة هى: وضع الشئ فى موضعه، أو ملاحظة نواحي الصواب والسداد فى القائم بها، يتزده بالخبرة والمران، التى تساعد على القيام بها، على أصوب وجه. والدعوة هى: حركة يقوم بها دعاة المسلمين خارج نطاق المجتمع الإسلامى، من أجل تبليغ الآخرين بالإسلام. وهى تختلف، بالتالى، عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الذى يتمثل مجاله فى السعى إلى تطبيق الإسلام داخل الجماعة الإسلامية وحمل المسلمين على السير وفقا للمنهج الإسلامى، من غير التواء. وفى إشارة القرآن إلى تلمس الحكمة فى الدعوة ، ببيان أن الحقيقة المجردة مهما كان وضوحها، لا يمكن إلقاؤها إلى غير المسلمين، دون مقدمات، ودون ملاحظة للظروف، ودراسة لمناخ العمل الذى ستنتم فيه الدعوة، من حيث الظروف الطبيعية والفكرية والاجتماعية لمجتمع الدعوة . أما الموعظة الحسنة فهى اتباع أسلوب الناصح الرفيق، بمن يدعوهم الحريص على مصلحته. أما المجادلة بالتى هى أحسن فهى إرشاد إلى رحابة الصدر تجاه المخاطب، مهما كانت حدته والمنطقيته. محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة فى القرآن، مرجع سابق، ٤٥ - ٥٠ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٧ - ١٩، ص ٥٢ - ٥٦.

وأشار القرآن الكريم إلى مجموعة من الأساسيات التي يتعين أن تتسم بها أساليب الدعوة إلى الإسلام من بينها:

أ- تحاشى الهجوم السافر، وذلك بالسعى إلى إثارة شك المخالفين للإسلام في معتقداتهم، وذلك - بتعبير ابن كثير- "باللف والنشر". ومن قبيل ذلك ، ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبا: ٢٤) . وهو أسلوب يرمى إلى تحقيق الحياد الفكري، كخطوة على الطريق إلى تبني الحقيقة.

ب - ويدعو القرآن إلى دعوة المخالفين إلى التفكير الهادئ في الرسالة الإسلامية، والتشاور بعيدا عن الغوغائية الجماعية . ويحظر على الدعاة المسلمين ، مجادلة اليهود والنصارى، إلا بالتى هي أحسن باستثناء الظالمين منهم. كما يلفت النظر إلى التركيز على القاسم المشترك لتجلية الحجة، وعدم الانتقال من الجدل إلى الجلالد إلا لرد العدوان، مع قصر المقبول من قولهم على ما يثبت أنه منزل وليس مبدلا ولا مؤولا .

ج - ويوجه القرآن إلى أهمية الوضوح بعدم البحث عن أوجه الإلتقاء، حيث لا إلتقاء بين مله الكفر وبين الإسلام. وخير نموذج لذلك هو سورة "الكافرون" التى أبرزت انعدام أى وجه للإلتقاء بين الشريعة الإسلامية وبين وثنية قريش.^(١)

د - ويرتبط بقاعدة عدم الإكراه فى الدين، مبدأ مهم يتمثل فى قصر مهمة الداعى إلى الإسلام على التبشير والإنذار، وأما أمر الهداية فموكول إلى الله ليس لأحد قدرة عليه ولا الحق فى أن يدعى القيام به، فالدعاة وفى مقدمتهم الرسول نفسه، ليسوا بمسيطرين على المشركين وليس عليهم هداهم، وغاية دورهم هى تبليغ رسالة الله إليهم، دون أى إكراه على الدخول فى الدين ^(٢) .

وتأسيسا على هذه المبادئ: عدم الإكراه فى الدين وتكريم الله للإنسان وقصر مهمة الداعى على التبليغ دون الهداية، فإنه إن اقتصر أمر الآخرين على مجرد الكفر بدون تعدى ذلك إلى نهى الآخرين عن الدخول فى الإسلام ومحاولة فتنة المسلمين، فإن على المسلمين الإلتزام الصارم بالإقتصار على الدعوة، السابق بيان أسسها فيما سلف

ثانيا: حتمية التنوع فى أسلوب التعامل مع غير المسلمين : يدور هذا الضابط القرآنى للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بدوره، حول مجموعة من المحاور تتعلق

(١) العنكبوت ٤٦، انظر: ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤١٦ - ٤١٧، ص ٥٣٩ - ٥٤٤.

(٢) ومن النماذج العملية المؤكدة لذلك، ما قرره سيدنا نوح بعد دعوة استمرت قرونا، من أنه ليس له أن يجبر قومه على الهدى، كما لم يتوقف نوح عن مواصلة الدعوة، أو يتطرق إليه اليأس من قلة من آمن به، إلا بعد أن بلغه الله أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن -راشد البراوى، القصص القرآنى، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٨، ص ٥٧ - ٥٨

بنظرة الإسلام إلى الإنسان كإنسان، وإلى الكفار بوجه عام، وإلى الاختلاف النوعي بين الكفار بوجه خاص، كأحد أطراف العلاقة محل البحث.

١ - فبادىء ذى بدء يقرر القرآن الكريم، بصراحة، أمرين:

الأول : المساواة بين البشر، وجعل أساس العلاقة بين الشعوب قائماً على التعارف والتواصل « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا » (١) .

والثاني: هو النظر إلى الكفار، على أنهم بمثابة رصيد مستقبلي للإسلام (٢)

٢- إلا أن القرآن، ركز على بيان أن وجوب عدم قطع الأمل في تحول الكفار إلى الإسلام، لا يجب أن يحول دون أخذ المسلمين حذرهم، ومعاملة الكافرين ككل، في ضوء موقفهم العام من الدعوة الإسلامية، مع معاملة خاصة للعناصر الفردية، والجماعية منهم، حسب تنوع موقفها، ودرجه عداوتها للمسلمين .

فلقد أوضح القرآن سوابق تاريخية عن سلوكيات شتى الأمم مع رسلهم، وعدم اكتفاء من تمسكوا بالكفر، بعدم محاولة المؤمنين إكراههم على الدخول في دين الله، وتعدى ذلك إلى محاولة فتنة المؤمنين في دينهم، وإكراههم على الخروج منه، وإكراه العناصر ذات القابلية للإيمان على عدم الدخول فيه والسعى إلى إغلاق منافذ وصول الدعوة بحرية إلى المخاطبين بها . وهى السوابق التى أكدتها الخبرة المعاشة لسلوكيات الكفار، وأهل الكتاب تجاه أتباع محمد أنفسهم . فلم يحدث أن اجتمع الناس قاطبة، على الإيمان نتيجة لدعوة أى من المرسلين . بل انقسموا دائماً إلى مؤمن وكافر (٣) . ولم تسفر دعوة نوح قومه إلا عن مزيد من الفرار من جانبهم عن الإيمان والتواصى فيما بينهم بالتمسك بعبادة الأصنام، والطعن في نوح وأتباعه، وقولهم له : « مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا، وَمَا نَرَاكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يُبَادُوا بِرَأْيِ الرَّأْيِ ، وَمَا نَرَىٰ عَلَيْكَ مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكَ كَاذِبِينَ » (٤) .

(١) الحجرات : ١٢ . انظر ايضاً : عبد القادر عودة، التشريع الجنائى الإسلامى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ج ٢٨

(٢) وهو المبدأ الذى نهى إليه القرآن بتقريره أن الأمر بمعاداة الكفار، لا ينفى مراعاة إمكانية أن تسود الافة بينهم وبين المسلمين، بعد العداء بدخولهم فى الإسلام . عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مؤدةً والله قدير والله غفور رحيم [الممتحنة: ٧] ومن نفس المنطلق، كان أمر الرسول لاسماء وعائشة، أن تصلا أمهما، رغم كفرها، وتكفى الإشارة، إلى أنه كان فى عصمة عمر بن الخطاب، زوجتان كافرتان، وكان فى عصمة طلحة بن عبيد الله زوجة كافرة، ولم يطلق عمر وطلحة هذه الزوجات الثلاث إلا بعد عهد الحديبية لما نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَافِرَاتِ﴾ المصحنة : ١٠، ابن كثير، تفسير...، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤٩ - ٢٥٢ .

(٣) انظر مثلاً: هود: ٥٢، ٥٤، ٥٩، ٦٦، ٦٧، ٨٧ . انظر: ابن كثير، تفسير...، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٤٧ - ٤٥٢ .

(٤) هود: ٢٧، ابن كثير، تفسير...، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٤٢، ج ٤ ص ٤٢٥ - ٤٢٩ .

وبين الله أن ثمة مخاطبين بالدعوة تنعدم عندهم القابلية للاستجابة تماماً، ولكنهم لا يكتفون بذلك بل يتعدونه إلى القيام بنشاط غايته النهي عن الدين « ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلوك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين (٢٥) وهم ينهون عنه وينننون عنه » (الانعام: ٢٥، ٢٦).

وبين القرآن أن كثيراً من غير المسلمين تنصب إرادتهم على حربه بلا هوادة، ولا يتسنى الحصول على رضاهم إلا برجوع المسلمين عن الإسلام « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم [البقرة: ١٠٩] والحد الذي ترضى عنده اليهود عن المسلمين هو إتباع ملتهم . ﴿ وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنَّ آتِيتُ أَهْرَآءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [البقرة: ١٢٠] ووصل اليهود إلى حد قتل الأنبياء ﴿ وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ﴾ [آل عمران: ١٨١]

٣- وبين القرآن بجلاء، أن ثمة اختلافا نوعيا، في صفوف غير المسلمين، يتعين معه معاملتهم بأنماط متباينة:

أ - فبالنسبة لليهود، فإنهم يضمون أصنافا تشكل طرفى نقيض، وإن كان الغالب عليهم هو العنصر الفاسد، فهم يحتلون في جملتهم، جنبا إلى جنب ، مع المشركين قمة هرم العداء للأمة الإسلامية « لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا » [المائدة: ٨٢] . ويتسم أكثريتهم بصفات، ينبغي فى ظلها استبعاد الأمل فى انقيادهم للمسلمين طواعية، منها على سبيل المثال لا الحصر: تحريف كلام الله عن مواضعه، ومحاولة التشكيك فى الإسلام بالدخول فيه ثم الإرتداد عنه، والتواصى فى اجتماعاتهم السرية بحجب أية معلومات بحوزتهم تبين استقامة المنهج الإسلامى وتقيم الحجة للمسلمين على غيرهم، وجمع عامتهم بين سوء القصد، والكلام بغير علم، والنفاق والصد عن سبيل الله (١) ، وزعمهم أن النار لن تمسهم ، مهما فعلوا إلا أياما معدودة تماثل فترة عبادتهم للعجل (٢) . هذا إلى جانب طغيان المادة على عقولهم، وحرصهم الشديد على ماديات الحياة، وتشجيع طبيعهم بالغش فى الكيل والميزان والتعامل بالربا، وإنكار حرمة أموال المسلمين بالنسبة لهم بحكم اختلاف الدين، وزعمهم أن الوثنية خير من الإسلام وتحريضهم الكفار على حرب المسلمين، وهى سمات وصفهم القرآن، من

(١) الجمل، مرجع سابق سابق، ج ١ ص ٧٤ - ٧٦، وانظر البقرة: ٧٥، آل عمران: ٧٢ - ٧٣ - ٧٨ - ٨٢، ٩٦

(٢) الإمام النووى، المنتورات ... مرجع سابق، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

أجلها، بأنهم « شَيَاطِينُ الْإِنْسِ »^(١). وَوَصِّلَ الْغَيَّ بِهِمْ، وَبِالنَّصَارَى، إِلَى حَدِّ ادِّعَاءِ أَنَّهُمْ أَبْنَاءُ اللَّهِ « وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاهُ [المائدة: ١٨]

ب - إلا أنه في مقابل الصنف السابق، يوجد نوع من أهل الكتاب، على النقيض من كل السمات السابقة، يتسم بالقصد في الخصومة، والبعد عن السعي في الفساد^(٢) ولا يرى اختلاف الدين مبرراً لجحد الأمانة مهما كانت كبيرة^(٣).

ج - وفي الوقت الذي حذر فيه القرآن، من الإفراط في أمل انقياد اليهود طواعية للمسلمين، فإنه أشار إلى أمل واضح في انقياد النصاري لاعتبارات السلام الإسلامي وذلك لأنهم، في جملتهم، يتسمون بسمات تحول دون إفراطهم في الخصومة، من بينها: التواضع، وانقياد عناصر من علمائهم، إلى البحث عن الحق، وتلمس الإنصاف وعدم التركيز على القتال كدألة للتصدي للدعوة الإسلامية^(٤). ومن المنطقي ألا تكون علاقة المسلمين مع كل هذه الأصناف، وإن شملها مفهوم « أهل الكتاب » معاملة واحدة.

د - وبالمثل فإنه مع توضيح القرآن، أن الموقف المرتقب من المشركين، في جملتهم، هو: العداء السافر للدعوة الإسلامية، وهو موقفهم الثابت مع كل الرسل « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا » [إبراهيم: ١٣]. فإن القرآن بين أن درجة عداء الملأ من الكفار، أي السادة والكبراء فيهم، للمسلمين، وبورهم في تأجيج الخصومة، والسعي إلى منع وصول الدعوة إلى أقوامهم، في ظروف تضمن حرية الاختيار تفوق قدرة العامة من الكفار، بما يتعين معه ضرورة مراعاة ذلك في ترتيب العلاقة بين المسلمين، وبين ملأ الكفار من جهة، وبين المسلمين وبين عامة الكفار من جهة أخرى^(٥).

هـ - واهتم القرآن بالتنبيه على امتداد عضوى الكفار داخل الصف الإسلامي نفسه، يتمثل في « المنافقين » وهم في حقيقتهم في خندق واحد مع الكفار، ينبغى الحذر منهم، ومجاهدتهم والغلظة عليهم، ومنع وصول أسرار المسلمين إلى الكفار عبرهم، أو وقوف الكفار على عورات المسلمين عن طريقهم^(٦).

(١) الأنعام: ١١٢. راجع في تفصيلات سمات هذا الصنف من أهل الكتاب، البقرة ٥٥، ٨٧، ٨٨، النساء: ٥١، ٥٤، عيد الكرم الخطيب، اليهود في القرآن، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠ ص ١٦ - ٤٨ د. محمد الفحام، "مؤامرات اليهود ضد محمد"، ضمن: الفحام (أخرون) محمد نظرة عصرية جديدة، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص ١١ - ٤١٥ ابن حزم اليهودية، مرجع سابق، ص ٥٦ - ٦٢ ص ٩٦ - ١١٨.

(٢) المائدة: ٦٤ - ٦٦ انظر: ابن كثير، تفسير...، مرجع ساب، ج ٣ ص ٣٢ - ٣٣، ص ٧٦ - ٧٧، الجمل، مرجع سابق، ج ١ ص ٥١٨ - ٥١٩. وانظر: آل عمران: ٧٥، ١١٢، ١١٣، النساء: ١٥٣، ١٦٢، المائدة: ٤١، ٤٥، ٦٦، ٨٢، ٨٤.

(٣) آل عمران: ١١٢ الجلالين، مرجع سابق، ص ٥٤

(٤) ابن كثير، تفسير مرجع سابق، ج ٣ ص ٨٦ - ٨٧. (٥) المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٢٢.

(٦) ومن إشارات القرآن إلى هذه المعاني: « إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا، الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ =

٤- ضوابط العلاقة في ضوء تنوع شركاء الدور غير المسلمين:

وفي ضوء هذه الرؤية، لطبيعة شركاء الدور غير المسلمين، حدد القرآن الكريم للصفوة الإسلامية، مجموعة من الأساسيات التي يتعين إخضاع العلاقة بين المسلمين وبين غير المسلمين لها:

أ - حظر موالاة غير المسلمين: ويتصدر هذه الأساسيات، مبدأ عام يشمل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين قاطبة بجميع أصنافهم، ألا وهو: حظر موالاة غير المسلمين، ولقد ركز القرآن على هذا المبدأ، وأبرزه بكل جلاء، والأدلة على ذلك كثيرة:

أولها، أن الله جعل اتخاذ الكافرين أولياء من سمات المنافقين، الذين سبق القول بأنهم في حقيقتهم جزء لا يتجزأ منهم: «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا، الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِيتُوا عِنْدَهُمُ الْعُرَّةَ فَإِنَّ الْعُرَّةَ لَهَّ جَمِيعًا» [النساء: ١٣٨، ١٣٩]

وثانيها، تحذير القرآن من أن اتخاذ أولياء من الكافرين يفتح باب فتنة مستطيرة، وفساد كبير، «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِغُضُّهِمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ» (١). وبين الشارع بصراحة أن موالاة الكفار، برهان ساطع على استحقاق المسامحة الصارمة «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ: أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا اللَّهُ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (٢).

وثالثها، نهى الله عن اتخاذ الآباء والإخوان الكفار أولياء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنَّ اسْتَجَبُوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ» [التوبة: ٢٣] ونهى الله عن اتخاذ أولياء من أهل الكتاب، وحذر من أن من يفعل ذلك يصير منهم «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ» [المائدة: ٥١].

ورابعها، أن الله تعالى بين أن علاقة الولاء بالنسبة للمسلم، يجب أن تكون قاصرة تماما، على الولاء لله، ورسوله، وللذين آمنوا، ويجب أن تتأسس على حب الله، وعلى التواضع للمؤمنين، والتعزز على الكافرين، وألا يرددهم عن إقامة أمر الله لومة لائم «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ، وَمَنْ

= فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْنَةٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ، وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» [النساء: ١٤٠، ١٤٥]: وهذا الفريق يخالط المسلمين، وينتمى إليهم كرها، من منطلق الخوف والضرورة، بحيث لو وجد أي مخرج ينقلب ضد المسلمين على طول الخطه ويحلفون بالله إنهم لمنكم، وما هم بكم، ولكنهم قوم يفرقون، لو يجلبون ملجأ أو مفارقات أو مَخْلَافًا لولوا إليه وهم يجعونه التوبة: ٥٦، ٥٧. وانظر: ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٦٤.

(١) الأنفال: ٧٢، ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢١.

(٢) النساء: ١٤٤، الجلالين، المرجع السابق، ص ٨٢.

يَتَوَلَّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ [المائدة: ٥٥، ٦٥]

وخامسها، أن القرآن جمع بين أهل الكتاب والكفار معا، في تحذير المؤمنين من اتخاذهم أولياء (١)، وبين أن الحد الأدنى الذي لا يقبل من المؤمن أقل منه في علاقته بالكفار، أيًا كانت الملايسات، هو: نفى الولاء القلبي تماما، مع السماح بقدر من افتعال الولاء باللسان، حالة الخشية على النفس « لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ تَفْسَهُ [آل عمران: ٢٨] ، وهو الحد الأدنى المتعلق بحالة يعيش مسلمون فيها في أوضاع ليس الإسلام قويا في ظلها (٢) .

وبينت سورة التوبة في الآية السبعين الأساس المستقيم لعلاقة الولاء بين المؤمنين والمؤمنات، المتمثل في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وإقامه شرع الله (٣) .

وفصلت سورة الممتحنة، مسوغات رفض الولاء للكفار، وبينت عاقبته، وكونه محظورا لأنه لا يتمشى مع مقتضيات الإخلاص في الإيمان، ولا مع سوء طوية الكفار، وما ينتظر أن يفعلوه فيما لو تمكنوا من المسلمين، علاوة على عدم وجود أى مبرر لمواالاتهم إذا وضع المؤمن في اعتباره أن الدنيا ليست إلا مزرعة للخبرة. وفي ضوء ذلك، فإن الأسوة الحسنة تستوجب البراءة من الكفار وبغضهم ما تشبثوا بالكفر، وهى علاقة تتأكد، على وجه الخصوص، بالنسبة لمن ينصب الحرب من الكفار ضد المسلمين.

ب - أما المبدأ الثانى الواجب مراعاته فى ظل مبدأ نفى الولاء للكفار بوجه عام فهو: أن من المسموح به شرعا، بل من المندوب أن يراعى ان يكون المبدأ الحاكم لعلاقة المسلمين مع الكفار غير المحاربين، وغير الساعين فى الكيد للإسلام وأهله، هو معاملتهم بالبر والعدل «لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ [الممتحنة: ٨]، أى أن الشارع ندب إلى الإحسان إلى غير المقاتلين من الكفار، كنسائهم وأطفالهم والضعفاء منهم، وأمر بالعدل فيهم انطلاقا من مبدأ عام هو: حب الله للعادلين فى حكمهم فى أهلهم وفيمن ولوا عليهم (٤)

ج - أما المبدأ العام الثالث، الحاكم للعلاقة بين المسلم وغير المسلم، فهو: حتمية سعى المسلمين للإمساك بزمام القدرة على دعوة المخالفين إلى التوحيد، وإلى إقامة

(١) المائدة: ٥٥، ٥٦ وانظر: ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٨- ٧٢. انظر: المائدة: ٥٧.

(٢) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٥٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٣ ص ٢٧٠.

(٤) المرجع السابق، ج ٣ ص ٢٤٩، الممتحنة: ٩، ٤.

التوحيد في أنفسهم، على نحو يفضي إلى شهادة المخالف للمسلمين في الدين، لهم، بأنهم موحدون، بمعنى: إقامته نموذج قاطع الدلالة لسلوكيات التوحيد «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» [آل عمران: ٦٤] .
ويقوم هذا المبدأ، على محاور يستحيل تحقيق مبدأ «عدم الاكراه في الدين» بدونها، تشمل :

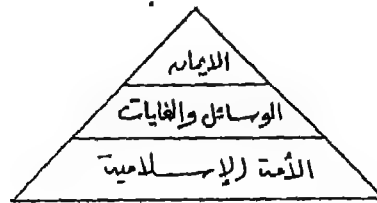
أولاً، حتمية السعي إلى إبعاد ما يوقع الإنسان، في هاوية استعباد غيره «وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» [آل عمران: ٦٤] وحماية المستضعفين: وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» [النساء: ٧٥]

وثالثاً، إعلان الشارع رفضه لأي رضوخ مخالف لمبدأ: نفى الولاء للكافرين، ما دامت هناك أية حيلة أو سبيل لعدم الوقوع في ذلك «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا» [النساء: ٩٧]

ومعنى ذلك أن العلاقة بين المسلمين، وغيرهم، يتعين أن تتأسس على أن يكون للمسلمين اليد الطولى في الإمساك بزمam المبادرة في ضبط هذه العلاقة، على نحو يتمشى مع جملة الضوابط المنصوص عليها في القرآن والسنة، الحاكمة لهذه العلاقة بما يحقق هدفين في آن واحد: عدم إكراه الغير على الدخول في الإسلام. كالتزام إسلامي ذاتي، ومنع الآخرين طوعاً وكرها عن فتنة المؤمنين في دينهم. ويمكن تصوير مسوغات تحقيق هذين الهدفين، في الشكليات التالية الخاصة بالعلاقة بين الأمة الإسلامية، والإيمان، وحتمية الجهاد الإسلامي، على النحو التالي:



حتمية الجهاد الإسلامي



الشكل العام للمجتمع الإسلامي
(شكل رقم ١)

وبين من الشكل الأول أن الوظيفة الأساسية للأمة الإسلامية، هي : توظيف شتى الوسائل والقدرات والأوضاع في المجتمع، بحيث يحتل قمة سلم غايات المجتمع، السعى إلى إقامة مشروعية إسلامية عليا، قوامها أن تكون كلمة الله هي العليا، مؤسسة على العدل المستمد من التوحيد، ويستلزم ذلك تحقيق مبدئين: التضامن في تنفيذ ما أمر الله به، والتضامن في منع ما نهى الله عنه، وهما يستلزمان إعداد قوة إسلامية ذات مواصفات خاصة تمكن من القدرة على المبادرة في ضوء حقيقة عموم الرسالة الإسلامية، التي يشمل عالم التكليف المخاطب بها، البشرية جمعاء^(١)

أما الشكل الثاني، فيوضح أن تحقيق جعل كلمة الله هي العليا، ومنع فتنة المؤمنين في دينهم، أمر لا يتسنى تحقيقه إلا بحيازة قوة مانعة، وبلاستعداد الدائم للجهاد. ذلك أنه إذا كان العدل في الإسلام قيمة عليا، فإن ذلك يستتبع بالضرورة حتمية أن تكون الدولة الإسلامية في مركز القوى، لأن الضعيف لا يستطيع إقامة ميزان العدل، ولا يتأتى له أن يوصف بالسماحة المجسدة لمبدأ عدم الإكراه في الدين^(٢)، بالإضافة إلى أن بالإسلام مبادئ يتعين الدعوة لها، ويستحيل ألا يكون لها خصوم. ولا يمكن أن تكون الدولة الإسلامية حرة في اختيار نظامها السياسي القادر على تحقيق هذه المتطلبات، مالم يكن مركزها الدولي قويا. ذلك أن المركز الدولي يضغط على النظام الاقتصادي، فيضغط على النظام الاجتماعي، فيضغط بدوره على حرية أداء الشعائر الدينية، وبذا يفتح باب فتنة الناس في دينهم^(٣) ومعنى ذلك، أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم لا تقبل غير بديلين: إما أن تكون علاقة مبنية على العزة الإسلامية، أو التردى في علاقة فتنة.

وتستلزم علاقة العزة الإسلامية تحقق أمرين:

أولهما، حيازة المسلمين لقوة تمكنهم من ترتيب العلاقة بينهم وبين غير المسلمين، وفق قواعد مستقاة من القانون الإسلامي الداخلي، وليس بقواعد اتفاقية دولية، وذلك فيما يتعلق بما ورد في شأنه نص بالقرآن والسنة، بما يضمن تنفيذ هذه القواعد، في قمة عنفوان قوة الأمة الإسلامية، حتى في مواجهه أضعف الأمم غير الإسلامية^(٤).

والثاني: استعمال تلك القوة وفق ضوابط إسلامية خاصة: ولقد عنى القرآن عناية

(١) آل عمران: ١٠٤، انظر: د. مصطفى كمال وصفي، المشروع في النظام الإسلامي، القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٩٧٠، ص ٢٧، ص ٥٠ وانظر له: مدونة العلاقات الدولية في الإسلام الجهاد والسير والمقارن: القاهرة، مطبعة الأمانة ١٩٧٢، ص ٥ - ٦

(٢) د. مصطفى كمال وصفي، النبي والسياسة الدولية، القاهرة: مؤسسة دار الشعب، ١٩٧٥، ص ٦-٧.

(٣) مصطفى كمال وصفي، المشروع في مرجع سابق، ص ٤٩ - ٥٠

(٤) د. مصطفى كمال وصفي، النبي، مرجع سابق، ص ٦ - ٧.

بالغة بتوضيح نوعية القوة الواجب إعدادها. والعناصر المائنون في مجابقتها بالقوة العسكرية، على سبيل الحصر، وقواعد الإشتباك المسلح بين المسلمين وغير المسلمين، والحد الأدنى الذى يتحتم عنده وقف القتال، وقواعد ترتيب العلاقة فيما بعد الحرب،

ثالثاً: المرتكزات القرآنية للجهاد الإسلامى: لخص أحد الباحثين الإسلاميين، فلسفة الجهاد الإسلامى، كإطار للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بقوله: « إنه تحرك يدور نظرياً وتطبيقياً، حول: مبدأ التوحيد من أجل الجهاد، والجهاد من أجل التوحيد»^(١) وهو مبدأ تتفرع عنه كافة الضوابط المتعلقة بالقوة إعداداً، واستخداماً، فى العلاقة بين المسلمين، وغير المسلمين، ويحكم الشق الأول من هذه القاعدة (التوحيد من أجل الجهاد)، عملية إعداد القوة الإسلامية. فى حين يضبط الشق الثانى منها: (الجهاد من أجل التوحيد)، الجانب المتعلق باستخدامها.

١ - ضوابط إعداد القوة الإسلامية: حدد القرآن الكريم، نوعية القوة المبتغى حياة المسلمين لها، وبين ضوابط إنشائها، ومن أهم الإرشادات القرآنية فى هذا المجال، الحرص على صبغ القوة الإسلامية بقيمة التوحيد، والتعبئة الشاملة، والتركيز على النوع وليس الكم، والتحصين ضد أفتى: الغرور بالقوة، والوهن حالة التعرض لهزائم.

أ - صبغ القوة بقيمة التوحيد: ركز القرآن، من حيث الحرص على صبغ القوة الإسلامية بقيمة التوحيد، فترة طويلة على إعداد، وبناء، المسلم القدوة، فى السلم والحرب، بتحصيله بعقيدة التوحيد، التى تغرس فيه الإهتمام المتوازن بالمادة والروح، وتربى فيه قيم الولاء والثبات، وتجعل من ضميره رقيباً عليه، يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، وترسى الأساس لللفة والمحبة والأخوة فى الدين، فى المجتمع الإسلامى^(٢).

ذلك أن الغرض الأول من إعداد القوة الإسلامية، هو تلبية حاجة النظام الإسلامى للعدل المنبثق من قيمة التوحيد، والتى تتأسس حتماً على تحرير الإنسان من عبادة غير الله، وإنشاء وازع ضميرى يخشى المخالفة، إيماناً بحتمية الحساب، والأخذ بالأسباب، والترهيب من كافة أسباب التردد المفسدة للعزم، والتوكل على الله، والرضا بالنتائج التى تقع أياً كانت، ما دام قد تم الأخذ بالأسباب، مع العزم والتوكل على الله^(٣).

وهكذا يركز القرآن، على جعل محور بناء المجاهد المسلم، أن يصير بالتوحيد حراً من العبودية لكل ما سوى الله، كمنطلق لدعوته إلى حرية تفضى إلى التوحيد الخالص،

(١) اللواء محمود شيت خطاب، جيش الرسول، دمشق، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٢، ص ٩.

(٢) محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق، ص ١٤ - ٢٣.

(٣) د. مصطفى كمال وصلى، نظام الحكم فى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ص ٦ - ١٣ ومن الأدلة القرآنية على ذلك: آل عمران: ١٦٠، التوبة: ٢٤، ١١١.

ينفي الخضوع لإرادة الرؤساء المتسلطين، أو أية إرادة موهومة يخترعها الخيال، كما يُظنُّ في أسرار لأصحاب القبور والأحجار، وتحرير الإنسان من أسر الوسطاء والشفعاء والكهنة والعرافين، بحيث يصير الإنسان - بالتوحيد - عبد الله، حراً من العبودية لكل ما سواه (١) .

ب - أما بالنسبة لمبدأ التعبئة الشاملة: فلقد نص القرآن الكريم، على « وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَسَمَا تَغِيقُوا مِنْ شَيْءٍ لِي سَبِيلَ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَغْلِبُونَ (الأنفال: ٦٠) »

أى أن المطلوب هو إعداد أقصى قوة مستطاعة ، مع بيان أن ما ينفقه المسلمون في الجهاد، مهما كان قدره سيوفيه الله لهم بالتمام والكمال، وتحديد الغرض الأول لإعداد القوة، بتخويف الكفار والمنافقين (٢) ، مما يحتم أن يكون التأهب عند الحدود القصوى « ما أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ »، في كل المجالات، وليس على مستوى الأداة العسكرية وحدها، تأهباً كميّاً وكيفيّاً . وجعل الشارع الجهاد بالمال والنفس في سبيل الله، معياراً للإصطفاء، وبين أنه لا يستثنى من التعبئة للجهاد غير ذوى العاهات المقعدة وبشكل جزئي، وأن المجاهدين خير من القاعدين، وإن استوت نيتهم (٣) . ويربط بقاء الدولة للمؤمنين بعدم التناقل عن إجابة داعي الجهاد، وتقديم أمر الآخرة على أمر الدنيا (٤) .

ونص القرآن على قاعدة الحشد العام، « انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ [التوبة: ٤١] »، وهو ما يحتم حشد الطاقات المادية والمعنوية للأمة كلها، وليس للجيش النظامي وحده، من أجل المجهود الحربي.

ولم يستثن الشارع، ذوى الضعف في تركيبهم الجسماني، كالعمى، والمرضى غير القادرين على الجهاد بالنفس، والمعدمين غير القادرين على الإشتراك في التجهيز للحرب، من نطاق الحشد العام للقوة الإسلامية، إذ رتب رفع الحرج عنهم بقيامهم بدور مهم يتناسب ووضعهم، يتمثل في : النصيحة لله في حالة قعودهم وألا يرجفوا بالناس ولا يثبطوهم «لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» [التوبة: ٩١] .

واعتبر الشارع، التماس عناصر من الأمة العذر لدى ولي الأمر، لعدم المساهمة في

(١) محمد عبد، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) ابن كثير، تفسير،... مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٢ - ٣٢٣

(٣) محسن قنديل، نظرية الحرب في القرآن، روز اليوسف، ١٩٨١، ص ٧٣ - ٧٤.

(٤) انظر : النساء : ٩٦، ٩٥، الجاثين ، مرجع سابق ، ص ٧٩، ٧٨.

الجهاد بأموالهم وأنفسهم، علامة بينة على النفاق والريبة في قلوبهم^(١). ولم يقبل الشارع مجرد تخلف ثلاثة من المسلمين القادرين، دون عذر، عن المشاركة في الجهاد، وأخضعهم لإجراءات تعزيرية صارمة تحقيقاً لتوحيدهم النصوح عن العودة إلى ذلك^(٢).

وأخيراً، فإن الشارع توج أسباب حشد القوة الإسلامية بالنهي عن التنازع، وإلزام بوحدة الصف والنهي عن الاختلاف في الحرب «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» [الأنفال: ٤٦] وأمر الأمة باتتباع سبيل الله المستقيم، وعدم اتباع الطرق المخالفة، لأنها تفضي إلى الفرقة^(٣).

أما بالنسبة للتركيز على نوع القوة، قبل كمها، فقد أشار إليه القرآن الكريم في التأكيد على أن القوة المستقيمة أقدر وأحق بالنصر من الكثرة غير المستقيمة.

وفي نفس الوقت، فإن الكثرة التي يشوبها أي اعوجاج عن سبيل الله لا تجنى نصراً كما حدث يوم حنين، ووجود عناصر غير مستقيمة في الجيش الإسلامي، يضيع من قدراته، وبعد خيلوه منها غاية مبتغاه «لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمْعُونُ لَهُمْ» (التوبة: ٤٧)

وأخيراً، ركز القرآن على تحصين المسلمين ضد الوهن، إذا ما تعرضوا لهزائم، وذلك بالتأكيد على أمرين:

أولهما: استحالة أن تلحق الهزيمة بالمؤمنين في حقيقة الأمر. فإن فوات المؤمنين أحسن النصر، فلن يفوتهم أكرم الأجر والشهادة^(٤).

أما الأمر الثاني، فهو تأكيد أن سنة الله في الخلق أن تكون الأيام دولا، والحرب سجالاً، والنصر في النهاية هو للحق على الباطل^(٥)، «إِنْ يَمْسِكُكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاؤُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران: ١٤٠)

٢- الضوابط القرآنية لاستخدام القوة بين المسلمين وغيرهم. والضوابط الحاكمة للإشتباك المسلح بينهم، وترتيبات ما بعد الحرب

(١) انظر: سورة التوبة: ٤٥، ٤٤، وانظر أيضاً: ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦١.

(٢) انظر: التوبة: ١١٨، تفسير ابن عباس، على هامش: الجمل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٧.

(٣) انظر الانعام: ١٥٩، انظر: تفسير ابن عباس على هامش: الجمل، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢١.

(٤) من الشواهد القرآنية على ذلك: البقرة: ٢٤٩، انظر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٥) الأنفال: ٢٩، أي أن الشارع ربط الإنز بالقتال برفع الفتنة، وهو أمر يرتبط بدفع الاعتداء عن المؤمنين ومنع اضطهادهم، وإزالة سلطان الكفر والشرك من الأرض بالا يكون هناك دين غالب ظاهر غير دين الإسلام، وأن يكون الدين كله لله، وفسر ابن عباس قوله تعالى «حتى لا تكون فتنة» بأنها تعني زوال سلطان الأديان الباطلة وأتباعها، وتحقق الغلبة لبني الإسلام، وفسر أن «يكون الدين كله لله»، بأن تكون السيادة والسلطان في العالم للإسلام. انظر: عابدين السفياي، دار الإسلام ودار الفكر، رسالة ماجستير منشورة، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠١ - ١٤٨ - ١٤٣، ص ٢٥٧.

أ - الحصر القاطع للحالات الماثون فيها باستخدام القوة: فلقد حظر الشارع إمكانية اللجوء إلى القوة في مجال العلاقة محل البحث إلا في حالات محددة:

أولها: الحرب الهادفة إلى نفى وجود فتنة، وتحقيق كون الدين كله لله : وهي الحالة المنصوص عليها في قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]

وبين لفيف من الصحابة، يتصدرهم ابن عمر، أن الحد الذي لا يمكن عنده اعتبار أن ثمة فتنة قائمة تسوغ اللجوء للقتال، لا يعني أكثر من تحقق أمن الأمة الإسلامية في دار الإسلام ، وضمان حق الأمة الإسلامية في نشر الدعوة في كافة أنحاء الأرض، والحصول على ضمانات تكفل عدم تحدى هذه الحرية، متمثلة في التسليم بمبدأ أخذ الجزية من أهل الكتاب، ومن غيرهم، ممن لا يدخلون في الإسلام، بالنسبة لمن يمكن وصفهم بـ « العدو المباشر ». وهم الكفار القريبون من دار الإسلام، الذين يشكلون خطرا مباشرا عليها، وقبول المواجهة بالنسبة « للعدو الكامن » المتمثل في الكفار البعيدين عن دار الإسلام.

فلقد نفى ابن عمر وجود فتنة، وأكد أن الدين قد أصبح كله لله ، في وقت من الثابت فيه أن الإسلام لم يكن قد شمل سلطانه أرجاء المعمورة قاطبة،

ومعنى ذلك، أن اعتبار عدم وجود فتنة، وتحقيق كون الدين كله لله، كحد ينتهى عنده الإذن في القتال، هو : وجود المسلمين في دار الإسلام، دون تعرض لخطر مباشر من الكفار ، وهو ما قد تفضى إليه حالة النزاع والفرقة والقتال الداخلي، في دار الإسلام^(١) والدليل القوي على صحة ما ارتاه ابن عمر، من عدم وجود فتنة، وتحقيق السيادة الإسلامية آنذاك، أنه رغم الحروب الداخلية بين المسلمين في تلك الفترة، لم تنحسر حركة الفتح الإسلامي، ولم يفكر أحد من الكفار ، في استغلال ذلك الوضع للإغارة على الدولة الإسلامية، مما يعني أن الخطر المباشر كان منتفيا .

ولكن ما الجامع بين رؤية ابن عمر هذه، ورؤية ابن عباس الذي عرف الفتنة بأنها: الشرك والكفر، وقال إنها لا تزول إلا بزوال سلطان الكفر والشرك من الأرض. وتحقق الغلبة لبنى الإسلام؟

(١) حيث أخرج البخاري، عن ابن عمر، رده على سائل سأل أيام عبد الله بن الزبير، عن اعتزاله الحرب الدائرة بين المسلمين، واحتج عليه بالآية التاسعة والثلاثين من سورة الأنفال، أن الفتنة كانت أيام رسول الله في بداية الدعوة ولم تعد قائمة، وقال له: " لقد قاتلنا كي لا تكون فتنة، على عهد رسول الله، إذ كان الإسلام، قليل وكان الرجل يفتن في دينه إما أن يقتله أو يوثقه حتى كثر، الإسلام، ولم تكن فتنة، وكان الدين كله لله. و لقد قاتلت أنا وأصحابي حتى كان الدين كله لله، وذهب الشرك ولكنك أنت وأصحابك تقاتلون حتى تكون فتنة، ويكون الدين لغير الله. وأشار ابن كثير إلى فتنتين قبل الهجرة، انظر : المرجع السابق، ج ٢ ص ٣٠٩ - ٣١١.

الجامع بينهما أن ابن عباس يتحدث عن الفتنة كظاهرة كامنة، علاجها هو إعداد أقصى قدر من القوة لتخويف ما يمكن تسميته بالعدو الكامن، أي الكفار البعيدين عن دار الإسلام، والقريبين منها الذين يؤدي بهم الخوف من القوة الإسلامية إلى اعتزال محاولة فتنة المسلمين، أو التعرض لحرية الدعوة الإسلامية. أما ابن عمر، فيتحدث عن الفتنة كظاهرة مباشرة، أي كخطر فعلى تتعرض له الأمة الإسلامية والدعوة الإسلامية من جانب الكفار القريبين من دار الإسلام، والبعيدين عنها الذين يتحدثون قدرات القوة الإسلامية، وهؤلاء فقط هم الذين أذن الشارع في استخدام القوة ضدهم.

ويلزم التركيز، على أن قضية الإذن باستخدام القوة الإسلامية لمنع الفتنة، ليس المراد بها حماية أمن الجماعة الإسلامية وحدها، ولا حماية حرية الدعوة الإسلامية فحسب، وإنما تهدف، في نفس الوقت، إلى حماية حرية الاعتقاد بوجه عام، أي أنها قضية إنسانية شاملة. [ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً] (الحج: ٤٠) وهو نص يشير إلى أنه لولا ما شرعه الله للمؤمنين من القتال، لاستولى أهل الشرك على أئمة الأمور، ولعطلوا مواضع عبادات أصحاب الديانات الأخرى، وليس مساجد المسلمين فحسب، ولولا الجهاد لتغلب على الحق، أهل الباطل، في كل أمة. ومن ثم فإن من يستبشع الجهاد من اليهود والنصارى والصابئة يكون مناقضاً لنفسه، إذ لولا الإذن بالقتال لما بقي الدين الذي يذب عنه^(١). كما أن من غايات الجهاد، المتمحورة حول التمكين لكلمة الله العليا، إتاحة الفرصة لغير المسلمين للتخلص من الظلم والذل، والتمتع بالعدل والحرية في الاختيار، دون تدخل أية قوة طاغية تستند على الخداع، والتزييف، أو على الإمساك بمقاليده القوة^(٢).

أما السبب الثاني، المأثور باستخدام القوة عند توفره، فهو: الدفاع عن الأقليات المسلمة المستضعفة، التي تعيش في ظل نظام ظالم، وتضرع إلى الله أن يسبب لها أسباب التخلص من هذا الظلم، وذلك بشرط أن يكونوا في عصمة أمة ليس بينها وبين المسلمين عهد « وَمَا لَكُمْ لَا تقاتلون فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا » (النساء: ٧٥) أما إذا كان هناك عهد بين جماعة المسلمين

(١) انظر: محسن قنديل، مرجع سابق، ص ٣٥، القرطبي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٧٠.

(٢) السيد عبد الحافظ عبيد ربه، الثورة الاجتماعية في الإسلام، بيروت: مركز الكتاب اللبناني، ١٩٧٢، ص ٢٤٠. وأكد القرآن، أن الإذن باستخدام القوة موقوف على التعرض للظلم بشكل لا يتسنى دفعه إلا بالقتال « أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا » (الحج: ٢٩). أي أن الإذن بالقتال يلزم أن يكون لرد عدوان واقع كذلك الذي تعرض له المسلمون، قبل الإذن بالقتال من إخراج من أوطانهم بغير جريمة، ولجرد دخولهم في الإسلام « الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِن ديارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ » (الحج: ٤٠) ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٧، ٢٢٨.

وبين أصحاب تلك الدار، فيتعين احترام ذلك العهد، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَفْرَسَ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ (الأنفال: ٧٢) أى أنه لو وجدت جماعة مسلمة داخل بلاد أمة معاهدة، ووقع عليها ظلم، فإن الحكومة لا تستطيع - فيما رواه ابن عباس - أن تحمي هذه الجماعة المسلمة بالقوة، وذلك رعاية للعهد (١)

أما السبب الثالث المأذون في ظله باستخدام القوة فهو رد العدوان، أو مبدأ الدفاع عن النفس سواء كان العدوان من جانب أفراد من الكفار أو جماعات، على أن يكون قد تم الصبر على أذى الكفار بما يكفي للإعذار في استخدام القوة ضدهم، وثمة أسس قرآنية للإذن باللجوء للحرب تجاه غير المسلمين محورها تحري العدل في رد العدوان بالمثل (٢)

أما السبب الرابع، والأخير، الذى يسمح في ظله بالجوء إلى القوة ضد غير المسلمين فهو نقض الميثاق والعهد { وَإِنْ كُنْتُمْ أَيْمَانُهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَلَمَةُ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهِمْ يَنْتَهُونَ أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [التوبة ١٢، ١٣] ولا يخفى أن كل هذه الأسباب متفرعة عن السبب الأول وهو « ألا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ».

ب - الحصر القاطع لعناصر العدو المأذون في استخدام القوة ضده: فلقد نص القرآن الكريم، على لزوم الإمتناع عن استخدام القوة، إلا ضد الكفار المشاركين في القتال بالفعل {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} [البقرة: ١٩٠] أى « لا تقتلوا النساء والصبيان والشيخ الكبير ولا من ألقى السلم وكف يده، فإن فعلتم فقد اعتديتم ». فمن المحذور إلحاق أى أذى متعمد بغير المحاربين (٣).

ويأخذ المقاتل الكافر، حكم الكافر الذى لا يجوز استخدام القوة ضده، بمجرد أن يفيء إلى رشده وينتهى عن العدوان، ويتعين عدم مواصلة القتال ضده « فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ، فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ

(١) ابن كثير، تفسير مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) انظر آل عمران: ١٨٦، البقرة: ١٩٤ وانظر الجلالين، مرجع سابق، ص ٦٢

(٣) عبد المتعال الجبري، لانسج، مرجع سابق ٨٥، فمن التزام المهادنة مع المسلمين، وحافظ على عهده معهم، فحقه الوفاء، والبر والإحسان. ولا يحل قتاله رغم كونه من العدو. ومن الأسس القرآنية لذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى (المائدة: ٨) » ولا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ﴾ (المائدة: ٨).

فَنَتَّهَ وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (البقرة: ١٩١-١٩٢) .

ويشمل العدو المشروع حربه « المنافقين »، إذا أظهروا النفاق والتحيز « لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً (٦١) ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً » (الأحزاب: ٦٠، ٦١) .

أما الفريق الثالث من غير المسلمين، الذي من المشروع مواجهته بالقوة فهو من ينقض العهد منهم^(١) .

ومن الملاحظ أن النص القرآني أرشد إلى التركيز حالة نقض العهد، على توجيه القوة، ضد أئمة الكفر أساساً، بحكم أن عامة الكفار تبع لهم، وربما كانوا مجبورين على مجاراتهم في ذلك، مما يعني أن المسؤولية الأولى تقع على عاتق رؤسائهم وكبرائهم، الذين هم أولو الحال والقوة في توجيه الأمور العامة^(٢) .

ج - وضع ضوابط صارمة يلتزم بها المسلمون من جانب واحد أثناء الإشتباك المسلح:
رسم القرآن إطاراً محدداً لاستخدام القوة بالفعل، بحيث تكون الحرب بحق حرباً في سبيل الله، بمعنى الإرتقاء بها عن أية غايات تتعلق بالرغبة في العلو في الأرض، أو الحصول على مكاسب مادية:

وأول هذه الضوابط، قصر تسويغ مبدأ الرد بالمثل على إباحة استخدام القوة ، دون مجارة العدو في سلوكياته القتالية، وذلك بحكم أن الغاية من الجهاد الإسلامي هي منع الفساد، بعكس غاية الكفار من عدوانهم. من ثم، فقد ألزم الشارع المسلمين في حروبهم بتحري رعاية عصمة النفس البشرية بوازع يتعدى خوف قانون الجزاء الانساني، وذلك بربط القتل - عكس صنيع الكفار - بحتمية أن يكون بالحق^(٣) ﴿ قُلْ نَعَالُوا أُنْزِلَ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ .

وثاني الضوابط التي تحكم المسلمين أثناء استخدام القوة هو مبدأ قوامه أن الغاية

(١) « وَكَانَ نَكْثًا أَيْمَانُهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنًا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّكُمْ يُتَّقُونَ (التوبة: ١٢) ، وذلك على العكس من الكفار الذين يحافظون على العهد - إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا نَكْثًا فَاسْتَنْصِفُوا لَهُمْ فِي (التوبة: ١٧) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَوْ أَتَوْا إِلَى اللَّهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مَذْهَبِهِمْ (التوبة: ٤) » . وهكذا أكد القرآن حرمة العهد، وجعلها فوق كل حق. أبو الأعلى المودودي ، شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٥، ص ١٨٩ - ١٩٠، ص ٢١٦ .

(٢) محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، يوليو عام ١٩٦٤، ص ٣٤٢، ٣٤١ .

(٣) انظر في ذلك : الأنعام : ١٥١، د. مصطفى كمال وصفى ، النبی والسياسة الدولية ، مرجع سابق ص ٥ .

من القتال ليست القضاء على المقاتل الكافر والحق الضرر به، وإنما دفع شره والسعى إلى أن يثوب إلى رشده، الأمر الذي يتحتم معه أن لا يتعدى استخدام القوة القدر اللازم لتحقيق ذلك، وهو المتضمن في النهي عن الاعتداء المقترب بالاذن بالقتال ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ١٩٠) أى أنه من المحظور تعدى رد العدوان إلى المعاقبة بالمثل بالعدوان أو الخيانة (١).

أما الضابط الثالث فهو حظر الشارع على المسلمين المبادعة باللجوء إلى القوة في الشهر الحرام إلا لرد فتنة اشد نكرا من انتهاك حرمة الشهر الحرام، وقصر القتال المشروع عند المسجد الحرام على رد عدوان الكفار ضد المسلمين في الحرم نفسه (٢)

ونبه الشارع عند نبذ العهد على سواء، لدى خوف الخيانة، على أن يتم اعلام العدو بنية فسخ المعاهدة، مع ترك مهلة زمنية كافية له للانسحاب إلى مواقعه الحصينة ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ (التوبة: ٢) وأمر أن جنح العدو للمسلم أن يتم الاستجابة له مهما كان المسلمون على وشك النصر، أو كان تخوفهم من أن يكون غرض العدو المخادعة ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَإِنْ يَرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَ اللَّهِ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال ٦١-٦٢) أما الضابط الرابع فهو بيان ارتباط النصر بالإستقامة. فلقد بين الشارع للمقاتلين المسلمين أن دفاع الله عنهم، وتأييده لهم بملائكته ونصره، رهن باستقامتهم على الجادة «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ» (الحج: ٣٨) ، وحذرهم من اقتفاء سلوكيات غير المسلمين «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (الأنفال: ٤٧) ، وأمر الله تعالى، المقاتلين المسلمين بالثبات والصبر ومواصلة ذكر الله أثناء القتال (انظر: النساء: ١٠٢، الأنفال: ١٥، ١٦) ووجههم إلى عدم إرادة أى شىء من وراء القتال غير إعلاء كلمة الله، واختار لهم يوم بدر على قتلهم واحتياجهم للمال الحرب بدلا من العير «وإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّكَّةِ كُونَ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ

(١) أكد الشارع أنه لا يجوز للمسلمين أن يعاقبوا الكفار في نكثهم العهد بالرد عليهم بالمثل، بل يلزم عند خوف الخيانة، أي عند ظهور امارات لولى الأمر على نقض الكافرين المعاهدين لعهدهم، أن يبلغهم بوضوح بنقض العهد الذي تعرض للنقض من جانبهم حتى لا يتثنى لهم اتهام المسلمين بالعدوان ﴿وَأَمَّا تَخَافُونَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ (الأنفال: ٥٨) المولى، شريعة... مرجع سابق، ص ١٩٠-١٩٢ بل الزم الشارع المسلمين أثناء القتال بمنح الأمان لمن يطلب من الكفار أمانا للوقوف على حقيقة الدعوة الإسلامية، وتيسير هذه المعرفة له، فإن لم يسلم فعلى ولى الأمر توصيله إلى ديار قومه التي يأمن فيها على نفسه وماله من غير غدر ولا خيانة، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: ٦). د. مصطفى كمال وصلى، النبى، مرجع سابق، ص ٧.

(٢) انظر: البقرة: ١٩١، ٢١٦، ٢١٧.

الْكَاْفِرِيْنَ» (الانفال ٧) وعاتبتهم على أخذ الأسرى ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ (الانفال: ٦٧).

وانتقلت سورة آل عمران، إلى تأديب الله تعالى، للمسلمين يوم أحد، بعقاب فعلى، بعد أن أدبهم بالقول بعد بدر، عن ملابسة إرادتهم وجه الله تعالى في القتال، بشيء ما من إرادة الدنيا «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ، حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ، مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ، وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ» (آل عمران: ١٥٢) وأكد أنه لاسبيل للمسلمين، لأن يأخذوا من الكفار، إلا ما أذن الشارع لهم في أخذه «لَوْ كُنَّا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لِمُسْكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (الانفال: ٦٨)، أي أنه لولا أن الله قضى في أم الكتاب الأول، أن الغنائم والأسرى حلال للامة الإسلامية، لعاقبهم بعقاب شديد لو استحلوه»^(١)، وأمر الله بالجزم والشدّة، في استخدام القوة، المتّزّمة بالضوابط السابق ذكرها، «وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْمُونُ فَإِنْهُمْ يَأْمُونُ كَمَا تَأْمُونُ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ» (النساء: ١٠٤)، وأمر بأخذ الحذر الكامل، وحدد ترتيبات لأداء الصلاة، وصيانة أمن القوات الإسلامية، في أن واحد، مذكروا المسلمين «وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً» (النساء: ١٠٢)

وفي حين أمر الشارع بمواصلة من يعتزلون القتال مع المسلمين، أو ضدهم، ﴿فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (٢) فإنه أذن في استخدام القوة والشدّة إزاء الراغبين في العياد غير المتّزمين به التّزاماً جاداً «سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ، كَلِمَاتُ الْفِتْنَةِ ارْكُسُوا فِيهَا، فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْبِسُوا نَفْسَهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ» (النساء: ٩١)

أما من يتخذ من الكفار من نقض العهد حرفة له، فيبتغين الإثخان في حربه ليكون عبرة لغيره فيحجم عن نكث العهد ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ (٥٦) فإما تثقفنهم في الحرب فشردّ بهم من خلفهم لعلهم يذكرون ﴿ (الانفال ٥٦، ٥٧).

ومن المحظور على المسلمين أن يضعفوا ويطلبوا الصلح عند اللقاء «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ» (محمد: ٣٥).

(١) عبد المتعال الصمعيدي، تاريخ العرب في مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١، وانظر ابن كثير، تفسير مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٧، ج ٣، ص ٢٢٥.

(٢) النساء: ٩٠، عبد المتعال الجبري، لا نسخ في القرآن، مرجع سابق، ص ١٠٢، الجلالين، مرجع سابق، ص ٤٣٠.

د إخضاع الحرم لترتيبات خاصة: وخص الله تعالى ، الحرم بوضع خاص ، وحظر إقامة المشركين فيه رعاية لأمنه وإبعادا لكل ما يدينسه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ (التوبة : ٢٨) ، والمقصود بالمسجد الحرام ، الحرم كله ، فالحرم لا يدخله كافر يأتى حال ، والحجاز لا يقيم به كافر إلا بإذن ، ولدة محدودة ، بعكس بقية بلاد العالم الإسلامى ، فيجوز للكافر الإقامة فيها، بذمة أو أمان^(١) .

هـ - إتخاذ الأسباب الكفيلة بعدم محاربة الكفار فى آن واحد: وينبغى على المسلمين إتخاذ الإجراءات الكفيلة بعدم محاربة الكفار دفعة واحدة ، وذلك بالتفريق بين كلمتهم ، والإقتصار على قتال الكفار الأقربين من الحدود الإسلامية ، اللهم إلا إذا كان المسلمون فى وضع رد عدوان يتواطأ فيه الأقربون والأبعدون من الكفار ، أى أن الأصبوب هو قتال الأقرب فالأقرب ، حتى يتم الوصول إلى الأبعد ، لأن قتالهم دفعة واحدة لا يتصور ، كما أنه مدعاة لتعويض أمن الأمة الإسلامية للخطر^(٢).

و- نهاية حد السماح بالقتال: يتعين على القوات الإسلامية وقف القتال ، بمجرد أن يجنح العدو إلى الصلح « وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِبْهُمْ وَأَبْنِ دُونَ ذَلِكَ » (الانفال : ٦١) ، وكذا إذا أعلن الكافر إسلامه ، دون أى تدقيق فى صحة دعواه « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا » (النساء : ٩٤) .

وجعل الشارع آخر حد السماح بقتال أهل الكتاب ، الإنصياح للصلح ودفع الجزية كقرينة مادية على الخضوع ، وكأساس لالتزام إسلامى بحمايتهم كأهل ذمة ، ومعاهدين ، « قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ، وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » (التوبة : ٢٩) ، وهو حكم يشمل - حسب الإمام مالك - جميع الكفار من كتابى ومجوسى ووثنى^(٣).

(١) تأسيسا على الوضع الخاص بالحرم ، أمر الله نبيه بإعلام الكفار بعدم جواز إقامتهم فى الحرم ، وجعل أمد العهد المستقرة بينه وبينهم ، أربعة أشهر بالنسبة للعهد الذى تقل مدتها عن ذلك ، كفترة يربط فيه المشركون أوضاعهم بالفرج من الحرم ، أو الدخول فى الإسلام ، ولا فليس لهم غير الحرب (فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر) (التوبة : ٢) . أما العهد الذى تزيد مدتها على ذلك ، والتى لم يفرقها الكفار ، كعهد بنى كنانة ، وكان تسعة أشهر فاسم الشارع بالوفاء بها ، ولكنها لا تجدد « قَاتِلُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ » (التوبة : ٤٥) والغاية من هذا الترتيب هى : تجنب الكفار واتاحة الفرصة لهم للعيش خارج حدود حرم الله ، فإذا أبوا ذلك ، وانقضى أمد الإنذار ، فيجب على المسلمين الإشتان فيهم . فليس أمامهم إلا واحد من ثلاث : تنفيذ الأمر بالجلء عن الحرم ، أو الدخول فى مواجهة عسكرية ، أو الدخول فى الإسلام . الجمل ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٨٧-٢٩٧ .

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٤٤ - ٣٤٥ .

(٣) ابن كثير ، تفسير ... مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٤٨ ، انظر ، الجمل ، مرجع سابق ، ج ١ ص ٥٧٥ .

٣ - ضوابط ترتيب العلاقة فيما بعد إيقاف القتال: مفتاح ضوابط العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، بعد الحرب ، هو بيان الشارع أن على المؤمنين أن يراعوا أنه إذا كان المنتصر هو الذي يفرض شروطه ، فإن النصر الإسلامي ليس بحول الجيش الإسلامي ولا بقوته ، حتى يكون للمسلمين الحق في أن يطالبوا الطرف الثاني بأقل أو أكثر مما شرع الله « فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ، وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى » (الأنفال : ١٧) . وأمر العلاقة مع غير المسلمين محكوم ، فيما يتعلق بالواجبات المفروضة على غير المسلمين ، بأن تكون واردة بالنص .

وبلغة أخرى ، لم يأذن الشارع للمسلمين أن يأخذوا من المشركين إلا ما أحله لهم بالنص ، ويبقى ما عداه معصوما ، وهو ما تجسد بكل وضوح في نهيه سبحانه وتعالى نبيه عن الدعاء ، على أحاد أئمة الكفر رغم غدرهم بالمسلمين ، واغتيالهم عددا يناهز قتلى المسلمين في موقعة أحد ، وذلك يوم بُئِرِ مَعُونَةَ (١) . وجاء النهي بصيغة صارمة تفيد ألا عقوبة للكفار إلا بنص ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ [آل عمران: ١٢٨]

ويضاف إلى مفتاح العلاقة السابق ، أمر إرشادي هام مفاده : أن الإستقامة مطلوبة من المسلمين لدى تمكين الله لهم في الأرض ، وأن سبيل تحويل العدو إلى صديق حميم هو الرد على السيئة بالحسنة (٢) .

وفي ضوء هذين المبدأين ، أرشد القرآن الكريم ، إلى مجموعة من التدابير السياسية الهامة ، في ترتيب أوضاع ما بعد الحرب بين المسلمين ، وغيرهم :

أ - فَأَرْشِدُ الْقُرْآنَ إِلَى أَنْ السَّبِيلَ إِلَى أُسْرِ قُلُوبِ الْأَسْرَى هُوَ الْإِحْسَانُ إِلَيْهِمْ لَوْجِهَ اللَّهِ ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ (٨) إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نَرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴿ (الانسان : ٨ ، ٩) .

ب - ووجهت سورة الأنفال أولياء أمور المسلمين إلى تحريك نوازع الخير في الأسرى

(١) أخرجه البخاري . انظر : الهذلي ، النسخ والمسنوخ من الآثار ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ ، ص ١٤٠ ص ١٤٤
(٢) ويكفي ذكر بعض شواهد قرآنية على سبيل المثال « الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ » (الحج : ٤١) ، والشاغل الأول للمسلمين في السلم والحرب هو الدار الآخرة ، فقد أخبرهم الشارع « بَلِّغِ الدَّارَ الْآخِرَةَ تَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا » (القصص : ٨٣) ، وإذا كان هدف الجهاد الإسلامي هو إتاحة فرصة ملائمة لإمام الكفار لتبين حقيقة الإسلام والهداية إليه ، فإن السبيل إلى ذلك هو « وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ » (فصلت : ٣٤) والسلوك المأمور به عند القدرة هو التسامح « خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ مِنَ الْجَاهِلِينَ » (الأعراف : ١٩٩) « فَأَصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ » (الحجر : ٨٥) . وإذا كان مبدأ المعاملة بالمثل مشروع ، فإن أجر من يعفو على الله « وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ » (الشورى : ٤٠) انظر : محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية مرجع سابق ، ص ٢٣٣ .

وَيَحْذِرُهُمْ مِنْ نَوَازِعِ الشَّرِّ ، بِتَبْلِيغِهِمْ رِسَالَةَ مَضْمُونِهَا ﴿قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٧٠) وَإِنْ يَرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ (الأنفال: ٧٠، ٧١).

ج - وأمر الشارع بفك الأسرى بلا مقابل على الإطلاق، أو أخذ فداء ، ولم يبيح اجتيازهم بعد أن تضع الحرب أوزارها ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمَوْهُمْ فَشَدُّوا الرِّثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (١).

د - ولا مجال لعلاقة تعاقدية بين المسلمين وغير المسلمين ، تخالف ما ورد نص صريح في القرآن بشأنه . ومن أبرز الأدلة على ذلك إخراج الشارع النساء المؤمنات المهاجرات من أحكام صلح الحديبية وإلزام المسلمين بترتيبات خاصة بشأنهن (٢)، وفرض الشارع على المسلمين ، الاستقامة لغير المسلمين على الوفاء بالعهد الصحيحة، ما استقاموا لهم « فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ » (٣)

هـ - ومن أهم الضوابط التي حددها القرآن لأوضاع ما بعد الحرب أيضاً ، بيان أن الحصول على الغنائم هو حق للمسلمين ، ولكنه ليس واجبا شرعياً عليهم . ويتضح من الآيات القرآنية الواردة بشأن غنائم الحرب، والإلتزامات المالية المسموح للمسلمين بفرضها على غير المسلمين ، أنها ترتب (حقاً) في الأخذ فحسب ولكن صيغتها أبعد ما تكون عن ترتيب (واجب) على المسلمين يفرض عليهم أخذها (٤) .

و - وأخيراً ، ألزم الشارع المسلمين بعدم التوقف عن إعداد أقصى قدر ممكن من القوة في كل المجالات ، حتى وإن بدا أن احتمال الحرب لم يعد وارداً ، لعزة الإسلام ذلك أنهم إن لم يمل ميزان القوة بوضوح إلى جانب المسلمين ، فلن يتوقفوا عن محاربتهم ما تمسكوا بالإسلام « وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرَوْكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا » (البقرة : ٢١٧)، وذلك هو سبب تأكيد القرآن على أن التوقف عن

(١) محمد : أولم يكن عتاب الله للمسلمين عقب بدر على أخذ الفداء، وإنما كان على إثارهم استبقاء الرجال، على الإثخان في القتل أثناء القتال، بل إن في هذا العتاب مؤشراً على صيانة حرمة دم الكافر بالأسر، ويؤيد ذلك أن المسلمين أخذوا الفداء في أسرى سرية عبد الله بن جحش، دون إنكار وكانت قبل بدر، انظر : عبد المتعال الجبري، لانسخ ... مرجع سابق ص ٨٨، عبد المتعال الصعدي، تاريخ العرب ... مرجع سابق ص ٩٤ - ٩٦ .

(٢) الهمداني، الناسخ ، مرجع سابق، ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(٣) التوبة: ٧ ، ابن كثير ، تفسير... ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٢٩ .

(٤) من الأدلة القرآنية على ذلك « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ، قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ » (الأنفال : ١٠) «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» (الأنفال: ٤١) «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» [الأنفال : ٦٨] « حَتَّىٰ يَفُتُّوا الْجَزِيَّةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » [التوبة : ٢٩].

وسيوضح بجله هذه الآيات الكريمة، من ترتيب واجب على المسلمين بأخذ شيء من الكفار، من خلال دراسة التطبيق النبوي لهذه المفاهيم القرآنية في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في السلم ، وفي الفترات والسرايا، وذلك في المطلب القادم، وكيف استعمل المسلمون، هذا الحق في إظهار التسامح مع الكفار وتأليف قلوبهم.

الاستعداد للجهاد بدعوى أن الإسلام قد عزز وقويت شوكته بعد بمثابة انتحار ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وهو التوجيه القرآني الذي قال فيه الصحابي أبو أيوب الأنصاري: « نزل فينا نحن الأنصار لما عز الإسلام وعظم أمره ، فقلنا لو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها »^(١).

المطلب الثاني

تطبيقات العهد النبوي في العلاقات الخارجية .

أرسدت التطبيقات التي شهدها العهد النبوي مجموعة من المبادئ السياسية في ترتيب العلاقات بين المسلمين وغيرهم في مرحلتها ما قبل التمكين للمسلمين في الأرض، والتمكين لهم ، في السلم والحرب، وفي تحديد أساس المواطنة في دار الاسلام، وأسس اعداد المسلم للوفاء بمقتضيات العلاقة الاسلامية المثلى بين دار الاسلام ودار إمة الدعوة ، كما حددت تلك التطبيقات ضوابط العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مرحلة الدعوة ، وأسس تلك العلاقة في ظل احتمالات تشمل: الاصرار على عدم الدخول في الاسلام مع استخدام القوة ضده ، أو مع نبذ استخدامها ضده ، أو دخول البعض فحسب في الاسلام. وحددت تلك التطبيقات الحالات المانونة فيها باستخدام القوة، وضوابط الاشتباك المسلح، وتدابير معالجة آثار ما بعد اللجوء الفعلي الى القوة في مجال تلك العلاقة.

وسوف يحاول هذا المطلب بيان أهم ملامح الصيغة السياسية للعلاقات الخارجية في ضوء تلك التطبيقات.

ويمكن القول بأن محور التطبيق النبوي الرامي الى تحديد العلاقة المثلى بين المسلمين وغير المسلمين هو النظر الى غير المسلمين على أنهم بمثابة رصيد استراتيجي كامن للإسلام، يتعين الحرص عليه^(٢).

وسوف نتتبع في هذا المطلب الخطوط الرئيسة للترتيب الامثل لتطبيق المرتكزات القرآنية السابق بحثها في المطلب السابق في ضوء التطبيق النبوي لها :

أولاً : تدابير ترتيب العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مرحلة ما قبل التمكين : قضى الرسول زهاء ثلاثة عشر عاماً في مكة ، في دعوة سلمية الى التوحيد، وما يرتبط به من ترتيب لكل العلاقات ، بما يجعلها في خدمة هذا المبدأ، وذلك بتأسيسها على معيار أوجد

(١) الصابوني، صفوة ... مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٨ .

(٢) وهو ما يجسده ما روتته أم المؤمنين عائشة من أن النبي قال يوم خذلان أهل الطائف له، في ظرف اصعب من يوم احد « أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً » انظر : صحيح البخاري على هامش :

السندى، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١٥ .

هو: «تقوى الله ، والإيمان بالبعث والحساب بعد الموت» وكانت هذه الفترة - العهد المكي - نموذجاً لوضع كان المسلمون فيه إقلية ، وسط طوفان من العداء السافر. فكيف رتب الرسول العلاقة بين المسلمين وغيرهم في ظل هذا الوضع ؟

١- تمثل الأساس الأول الذي ثابر الرسول على إرساله في هذه المرحلة في إنشاء جماعة إسلامية سلاحها ، هو: التوحيد الخالص، وقوام علاقتها مع غير المسلمين ، هو الثبات والصبر وقبول التضحيات أياً كانت ، ورفض الإغراءات بكل أشكالها في سبيل المبدأ (١) .

٢- وتمثل الأساس الثاني ، في السعي إلى بناء علاقة مع غير المسلمين ، تقوم على:
أ - الانفتاح عليهم عبر الدعوة والاقناع، كآلية ترمي الى زحزحة الكفار عموماً، ورفض الملا من قريش خصوصاً ، عن اختيار أسلوب القمع والمقاطعة في مواجهة المسلمين واستبداله بالحوار ومقارعة الحجة بالحجة في حرية تامة.

ب - ولم يرفض المسلمون حماية عناصر مشركة لمبدأ حرية الاعتقاد، مع تشبثهم بالشرك، وذلك كصنيع عناصر من بني هاشم بزعامه أبي طالب.

ج - كما لأن المسلمون يعدل عناصر غير مسلمة ، في تأمين المسلمين المستضعفين ، ضد الفتنة في الدين ، بترتيب هجرة سرية إلى بلاد الحبشة التي كان ملكها نصرانياً، ولكنه لا يظلم عنده أحد .

د - وصمد المسلمون في هذه المرحلة ، لإجراءات الحصار ، الذي طبقته قريش ضد المسلمين ، وضد من لم يوافق على التصدي لهم (٢) .

والخلاصة ، في ضوء التطبيق النبوي ، أن المبدأ الذي ينبغي أن يحكم العلاقة بين المسلمين في مرحلة ما قبل التمكن، يمكن صياغته على النحو التالي : (السعي الى بناء جماعة إسلامية مثالية، تكون بذاتها تجسيداً تطبيقياً لمضمون الدعوة الإسلامية ، وعدم الإنغلاق على الذات، والحركة المتواصلة الرامية إلى إقناع غير المسلمين بمبدأ : لا إكراه في الدين ، والسعي الدائب من أجل تأمين قاعدة حصينة يأمن فيها المسلمون على أنفسهم ، وعلى حرية الدعوة للدين الإسلامي) .

(١) د ، إبراهيم أحمد العلوي، تاريخ العالم الإسلامي، عصر البناء والإنطلاق، القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) تم التراجع عنها، ببلاء نذر من قريش، منهم : هشام بن عمرو بن الحارث بعد ثلاث سنوات من تطبيقه، كما صمد المسلمون، لتخصيص قريش عناصر من الملا ، تتولى تشويه التعاليم الإسلامية والسخرية منها، لصرف الناس عنها، وعناصر أخرى تتولى إعاقة تبليغ الرسول الدعوة للقبائل غير القرشية في المواسم، الطبرى : تاريخ ،..... مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢٧ - ٢٤١، وتفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥٥٩ - ٥٦١ .

هـ - ولقد أرسى الرسول بوضوح ، فى هذه المرحلة ، إمكانية الإستعانة بالعناصر المأمونة من غير المسلمين ، فى أمور تتعلق بمصير الجماعة الإسلامية (١) .

٢- ويتمثل المبدأ الثالث، والأخير ، فى ترتيب العلاقة فى هذه المرحلة فى : استبعاد خيار الرد على استخدام غير المسلمين القوة ، بالمثل . وقد تأكد هذا المبدأ بتمسك الرسول به بحزم ، حتى الهجرة الى المدينة (٢) .

ثانياً: ترتيبات العلاقة فى دور التمكين للمسلمين فى الأرض: يمكن القول بأن التطبيقات التى شهدتها العهد النبوى فى مرحلة ما بعد التمكين ، بالإستقرار فى المدينة المنورة، تؤكد أن العلاقة المثلّية بين المسلمين وغير المسلمين ، فى ظل هذا الوضع ليست علاقة حرب، وليست علاقة سلم ، وإنما هى بالأحرى، كما يقول ابن عباس، « علاقة مبنية على الجهاد » (٣) . فماهى أهم الخطوط الرئيسة لما يمكن وصفه بالبيان النبوى التطبيقى لتفاصيل المبادئ التى أوجدها القرآن الكريم لترتيب العلاقة المثلّية بين المسلمين وغير المسلمين ، كعلاقة يحكمها السعى إلى : إرساء التوحيد كلازمة أساسية للجهاد، والجهاد من أجل التوحيد؟

١- آليات إرساء التوحيد كلازمة للجهاد: تتمثل الركيزة الأولى لترتيب العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، فى السعى إلى بناء قوة إسلامية تنصهر فى التوحيد، بحيث يصير هو الإطار الحاكم ، والضابط لحركتها فيما بينها .

ومن أهم التدابير التى استخدمها الرسول لتأسيس هذه الركيزة:

أ- أخذ البيعة على أمور تقضى الى تنشئة مجاهدين اسلاميين: فلقد بدأ النبي فى بيعة العقبة الثانية ، بأخذ البيعة على أمور تؤهل صاحبها فيما بعد ، لأن يكون مقاتلاً

(١) ابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠ ومعنى ذلك، هو السماح بعلاقة تعاون بين المسلمين وغيرهم، لا يحدها إلا سلوكيات العداء والخيانة من جانب غير المسلمين. ويكفى الإشارة إلى الدور الذى لعبه العباس - وكان لا يزال مشركاً - فى بيعة العقبة الأخيرة، والذى وصل إلى حد وضع ترتيبات تأمين الاجتماع، فكان تكليف أبى بكر بحراسة أحد المنافذ المؤدية إلى مكان الاجتماع ، وتكليف على بحراسة المدخل الآخر المؤدى إليه لتنفيذ لتعليمات مباشرة من العباس. كما شارك العباس فى إجراءات إبرام البيعة بين الرسول وأهل العقبة. منير محمد الغضبان، المنهج الحركى للسيرة النبوية، الزرقاء : مكتبة المنار، ١٩٨٧، ج ١ ص ١٦٤ - ١٧٣ .

(٢) دليل ذلك، هو قول ابن عباس : « لما بايع أهل يثرب رسول الله ليلة العقبة، وكانوا ثمانين شخصاً، قالوا يا رسول الله ألا نميل على أهل الوادئ فنقتلهم ؟ فقال عليه السلام : « إني لم أؤمر بذلك » وكان المشركون قد بغوا على المسلمين، وأرادوا إخراج النبي من بين أظهرهم وهموا بقتله ، وشرّبوا أصحابه، ولما استقر المسلمون بالمدينة ووافاهم الرسول واجتمعوا عليه، وصارت لهم دار إسلام، ومعلقا يلجأون إليه، حان الوقت اللائق للإنان بالجهاد وشرع الله الرد على القوة بمثها، انظر : ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٢٦ ، سورة الحج : ٢٩ .

(٣) أبو الأعلى المودبى، شريعة الإسلام...، مرجع سابق، ص ٢٧٤ .

مسلمًا، وهى: عدم الوقوع فى شىء من موبقات ست : الشرك بالله ، والسرقه والزنا، وقتل الأولاد وإتيان البهتان ، ومعصية الرسول فى معروف ، وأوفد معهم مصعب بن عمير ، لترسيخ هذه المبادئ ، التى كانت تمهيداً لآبد منه لإضافة شرط البيعة الأخير، وهو الدفاع عن مهاجر إلى المدينة من أصحاب النبى ، وعن النبى إن هاجر إليها^(١) .

ب - وتمثل التدبير السياسى الثانى، فى هذا الصدد، فى إطلاق مصطلح إسلامى هو: « المهاجرون » كرمز يجمع المسلمين الذى هاجروا إلى المدينة دون نظر إلى العشائر التى ينتمون إليها، ويرسئ أساس اجتماعهم، أولاً وأخيراً، على العقيدة الإسلامية، ومحورها: التوحيد، وكذا إطلاق مصطلح « الانتصار » ليشمل مسلمى يثرب من الأوس والخزرج ، جميعاً، دون نظر إلى القبائل، فى إشارة واضحة إلى جعل الوحدة فى العقيدة، قاعدة لنظام العلاقة بين المسلمين فى المدينة. ثم ربط الرسول بين الجانبين بنظام « المؤاخاة » كأداة لصهر المهاجرين والأنصار فى وحدة سياسية واحدة، تعرف باسم : أمة المؤمنين، وتكون نواة لمجتمع جديد،^(٢)

ج - وتمثل التدبير السياسى الثالث ، فى وضع وثيقة عرفت بصحيفة المدينة، وهى بمثابة دستور دائم يحكم العلاقات الداخلية والخارجية لدولة المدينة، على حد سواء.

وفيمما عدا الأمور الداخلية التى حرص دستور المدينة على توزيع مسؤولياتها على أساس قرابى ضيق، بحيث يسند لكل فخذ على حده، التزامات معينة على قدم المساواة يتصدرها التكافل فى دفع ديوات القتل الخطأ، وفداء الأسرى، وذلك فى ظل مبدأ عام قوامه اعتبار أن الأمة الإسلامية أمة مفتوحة بإتاحة حق الانضمام اللاحق لأحكام هذا الدستور، لمن يرضى الإنصياح لأحكامه، حيث نصت على : « أن المسلمين من قریش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس»، وأسندت إلى هذه الأمة كلها، كوحدة واحدة، مهمة معاقبة الظالم، وردع المفسد سواء كان من بين عناصرها أو من خارجها « وإن المؤمنين المتقين على من بغى، أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم» وحظرت الوثيقة على المؤمنين المقرين بما فيها إيواء الجانى أو نصرته.

ومن أهم ما تضمنته هذه الوثيقة الدستورية، بخصوص العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، فى دار الاسلام، مسألة اعتبارها أن عنصر الإقليم هو وليس الدين أساس حق المواطنة، وذلك بتأكيد حرة الأديان السماوية الأصل، وعدم قصر حق المواطنة

(١) الجمل مرجع سابق، ج ١ ص ٤٠١ ، ٤٢٠ ، الطبرى، تاريخ ... مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٥٥ - ٢٦٧.

(٢) منير محمد الغضبان، المنهج الحركى مرجع سابق ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٤ د. محمد حميد الله الحيلر ابادى، مجموعة الوثائق السياسية مرجع سابق ، ص ٦ - ٧ .

على المؤمنين، بالتسليم بوجود مشركين ضمن شعب المدينة، وترتيب حقوقهم وواجباتهم فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين المسلمين من جهة ثانية (١) .

وقررت الوثيقة أن أساس العلاقة رغم اختلاف الدين هو : البر والنصح دون الإثم ونصرة المظلوم. ونصت على أن لليهود في مواجهة بعضهم البعض حقوقا والتزامات مماثلة تمام تلك القائمة بين المسلمين وبعضهم البعض (٢) .

٢- الملامح الأساسية لمقتضيات ترتيب العلاقة بين دار الإسلام والعالم الخارجى:

ماذا عن الخطوط الأساسية للتطبيقات التى شهدتها العهد النبوى فى ترتيب العلاقة بين دار الإسلام وغير المسلمين خارجها فى ظل شتى الاحتمالات؟

يتعين للإجابة على هذا السؤال التعرض لنقطتين هامتين: مسألة إعداد المسلمين، للوفاء بمقتضيات العلاقة المطلوب إقامتها، مع غير المسلمين خارج دار الاسلام، ثم التعرض للمبادئ التى يمكن استخلاصها من تطبيقات العلاقة بين العناصر الإسلامية التى تم اعدادها، وبين غير المسلمين خارج دار الإسلام فى العهد النبوى .

أ - مسألة اعداد المسلمين للوفاء بمقتضيات العلاقة المطلوبة: أوضح النبى ان لا مجال لعلاقة سوية مع غير المسلمين إلا ببناء أقصى قوة إسلامية ممكنة تتسلح بقيمة

(١) راجع نص هذه الوثيقة التى رصد لها د. حميد الله الحيدر أبدي أربعين مصدرًا، وتفاصيل شروطها فى : د. حميد الله الحيدر أبدي، مجموع الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص ١٥ - ٢١ . مدير المجلد، عبقرية الإسلام فى أصول الحكم، دمشق : مطبعة النشال، د ت ، ص ٩-١١.

(٢) وأرست الوثيقة للعناصر غير الإسلامية فى دار الإسلام، بوجه عام، حقوقا ووضعا يتسم بالمساواة فيما بينهم وبين المسلمين فى المسائل الداخلية بوجه عام، ووضعا يتسم بالتبعية للمسلمين فى مجال العلاقات الخارجية. ويكفى الإشارة إلى بعض ما يؤكد ذلك مما ورد بالوثيقة. فلقد جعلت أمر حسم الاختلاف فى تفسيرها إلى الله، ورسوله، بمعنى جعل الحكم فيه إلى النبى بما يتمشى مع شرع الله، وأحالت إلى النبى كذلك، حسم الخلافات بين شعب المدينة التى تستعصى تسويتها. وحذرت على أى قطاع من الشعب تقديم أية مساعدات لأعداء الدولة، وفى مقدمتهم قريش، أو عقد صلح منفرد معهم، وألزمت العناصر غير المسلمة بالمساهمة مع المسلمين فى نفقات الدفاع عن المدينة، إن تعرضت لكيد، واعتبرت سلم المسلمين واحدة وذمتهم واحدة ويجبر عليهم أديانهم، بمعنى أن عقد السابق منهم، يلزم اللاحق، وعلى العكس من علاقة التبعية الظاهرة هذه فى مجال العلاقات الخارجية، فإن الوثيقة احتوت فى مجال ترتيب العلاقات الداخلية مبادئ من أهمها « أن اليهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، والمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم منهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن بطانه يهود كأنفسهم. وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وأن النصر للمظلوم، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، ويتضمن هذا المقطع من الوثيقة مبادئ من أهمها : جعل جميع سكان الإقليم يدا واحدة بصرف النظر عن اختلاف الدين فى الدفاع عنه، وفى التعامل مع من يريد به كيدا، وتقرير مبدأ شخصية العقوبة، مع حفز الانساق المجتمعية الصغيرة على التكافل الذاتى، بالأخذ على يد من يظلم منهم، بتحذيرهم من أن معاقبة الجانى قد يمتد ضررها إلى أهل بيته » إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته» المستفاد على عى منصور، الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام، القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٧٦ ص ٢١٢ - ٢١٤، د . حميد الله الحيدر أبدي، مجموعة الوثائق مرجع سابق، ص ١٥ - ٢١ .

التوحيد، وتحقق أقصى قدر ممكن من مجاهدة النفس ومن الإستقامة، وأقصى قدر ممكن من الأخذ بالأسباب، وتعبئة كل أسباب القوة المعنوية والمادية. ولكن ما هي الآليات التي يمكن في ضوء التطبيق النبوي الوصول من خلالها إلى تحقيق ذلك؟

يمكن القول، دون الدخول في تفاصيل ، لا يتسع المجال لها هنا، بأن أولى هذه الآليات هي: التأكيد على دور المسجد^(١)

وإذا شئنا الإحاطة بطرف من مضمون هذه الآلية، فيمكن الإشارة إلى أن الرسول أقام غرس قيمة التوحيد في الجيش الإسلامي سواء الحاضر منه، أو الذي تتم تنشئته متمثلاً فيمن يحضرون بالمسجد ممن هم دون سن التجنيد، على دعائم ثلاثة: العقيدة الراسخة، والقنوة الحسنة، واختيار الرجل المناسب للعمل المناسب . وفيما يلي فكرة موجزة عن الأبعاد الثلاثة لهذه الآلية.

أما عن البعد الأول، فقد أفاض النبي في إرساء الدعامة الأولى [العقيدة الراسخة] بما يؤدي إلى إحصاء كل السبل التي تحول دون تحرير الإنسان المسلم من كل رواسب الشرك الخفي والصريح على السواء، وشدد على نبذ دعوة من لا يملك كشف الضر ولا تحويله، كالملائكة والأنبياء والصالحين، وبالجمل كل ما عدا الله مما هو صالح أو طالح، ومنع تعلق القلب بما لا ينفع ولا يدفع شيئاً، ونهى بحزم عن الإستعانة والالتجاء والإعتصام بغير الله، وعن الإفراط في تعظيم الصالحين بالقول والإعتقاد، ودعا إلى ربط الإعتقاد بالتوحيد بالعمل به، بأن يكون الله ورسوله، أحب إليه من كل شيء حتى النفس . التي بين جنبيه^(٢)

(١) ذلك أن الرسول اتخذ من المسجد أول تكتة لإعداد الجيش الإسلامي ، واعتبره ساحة تتم فيها التهيئة النفسية للربط بين التوحيد والجهاد كركنين لإعداد القوة المطلوبة ، وتحقيق ألفة وانسجام فكري ، يجعل المسلمين ، بنصر الله لهم ، قوة لا تقهر . وكان المسجد هو مثابة المجاهدين . والمثابة هي اصطلاح عسكري يعنى المكان الذى يلتقى فيه القائد برجاله . ويصدر اليهم الأوامر والتعليمات ، بحيث لو تعرض المسلمون لخطر داخلى أو خارجى لكان من الكافى للإتيان بالمجاهدين فى عدتهم العسكرية الكاملة إلى المسجد أن ينادى المنادى "الصلاة جامعة ، الصلاة جامعة " ، انظر محمود شيت خطاب، جيش الرسول ، دمشق : دار قتيبية ، ١٩٨٢ ،

(٢) راجع فى تفصيل ذلك أحاديث نبوية مرتبطة بمواقف تطبيقية ، فى : محمد بن عبد الوهاب ، رساله التوحيد ، مرجع سابق ، ص ٤٦ - ١٨٩ انظر : د. السيد أحمد حمور، القرعة فى اختيار المجاهدين فى عصر الرسول، حواية كلية الدراسات الإسلامية العربية، جامعة الأزهر ، العدد السادس ١٩٨٨ ، ص ٤١٩ ويرتبط هذا البعد ، بإبراز العلاقة المتبادلة بين قيمة التوحيد الخالص والجهاد إلى يوم القيامة، وهذه هي النقطة الأساسية فى إعداد المجاهد المسلم، حيث بين الرسول أن جهاد النفس فى ذات الله أصل لا قوام لجهاد العدو بولنه . ذلك أنه لامجال للجهاد بغير التوحيد الخالص، بمعنى: تجريد الجهاد من أية غاية غير السعى الى جعل كلمة الله هى العليا . من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو سبيل الله (رواه الشيخان) ولا مجال فى نفس الوقت، للتوحيد الخالص بدون الجهاد من مات ولم يغفر: ولم يحدث فسه يغفر مات على شعبة من التفاف (رواه مسلم) . ، ولا مجال لاستثناء أحد من فرض الجهاد فمن =

وأكد النبي على حاجة الأمة الإسلامية إلى يوم القيامة إلى حشد أقصى قوة ممكنة، وعلى حاجتها إلى التدريب المتواصل على السلاح، وعلى إقامة صناعة عسكرية متطورة، وإلى الجمع المتوازن بين دعم القدرات الإنتاجية للأمة في كل المجالات والجهاد « الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة » (أخرجه الشيخان) ، « إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة من الجنة: صانعه يحتسب في صنعه وجه الله، والرامي به، ومنبله » (أخرجه الشيخان) من لم يغز أو لم يجهز غازياً ، أو يخلف غازياً في أهله بخير أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة (رواه مسلم) ، من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازياً في أهله بخير فقد غزا » (أخرجه الشيخان) .

وقال الرسول ﷺ يوم الخروج إلى بنى لحيان، « لينبعث من كل رجلين أحدهما، والأجر بينهما » (رواه مسلم) ، وأكد على أهمية التدريب المتواصل، وقال : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي » (رواه مسلم) ستفتح لكم أرضون . ويكفيكم الله فلا يعجز أحدكم أن يلهو بأسهمه (رواه مسلم) ، إرموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلى من أن تركبوا، ومن ترك الرمي بعد ما علمه رغبة عنه، فإنما هي نعمة كفرها. (رواه أبو داود)

ويجري التركيز على الربط بين التوحيد والجهاد، ليس في مرحلة حشد القوة فحسب، بل في استخدامها أيضاً، وذلك بالبراءة من الحول والقوة إلا بالله، وتوجيه النية خالصة لله (١) .

وهكذا بين النبي أن الدعامة الأولى في إعداد المجاهد المسلم، هي : تنشئة العقيدة الراسخة المبنية على العلاقة الوثقى بين الجهاد والتوحيد في إعداد القوة واستعمالها على السواء، بحيث يغدو الإلتزام بالإجتهد نابعاً بالدرجة الأولى من داخل المقاتل المسلم، وليس مفروضاً عليه من الخارج، والأجر المبتغى مطلوب، أو بلفة أدق، مرجو من الله وحده.

أما الدعامة الثانية لهذه الآلية، فهي « القدوة الحسنة » : وكان نموذجها الأول هو

= لا يملك المال والقدرة البدنية فليجاهد بلسانه « جاهاوا المشركين بأموالكم وأنفسكم » رواه الشيخان عن أبي موسى، أنظر : النووي، رياض الصالحين، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د، ت ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ انظر السندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٥

(١) أنظر : محمود شيت خاسب ، جيش ... مرجع سابق، ص ٦٩، النووي، رياض... مرجع سابق ، ص ١٩٩ - ٢٠٢، ابن كثير ، تفسير، مرجع سابق ج ٢ ص ٣٢٢ ، وعن أبي قتادة مرفوعاً : « من قاتل في سبيل الله وهو صابر محتسب، مقبل غير مدبر غفر الله له خطاياه إلا الدين » . وعن أنس مرفوعاً، أن النبي كان إذا غزا قال: « اللهم أنت عاهد وتصيري، بك أجول، وبك أصول، وبك أقاتل » رواه أبو داود والترمذي، أنظر النووي، رياض... مرجع سابق ، المرجع السابق: ص ٢٠٢.

الرسول، ومحورها السعى إلى بناء مسلم « خلقه القرآن » وما يترتب على ذلك من تربية قيمة إثبات المجاهد المسلم إخوانه بالخير على نفسه، والميل إلى استئثار نفسه بالخطر والمشقة دونهم، وهي دعامة تؤدي إلى إيمان المسلم بأن العقيدة الإسلامية قابلة للتطبيق العملي، وأن المجتمع المسلم هو المجتمع المثالي صاحب العقيدة الجامعة بين السمو والواقعية، التي هي ليست في صالح المؤمنين وحدهم، بل في صالح البشرية جميعا .

أما الدعامة الثالثة والأخيرة لهذه الآلية ، فهي: « اختيار الرجل المناسب في المكان المناسب. ويتمثل مضمونها في اختيار الرسول لكل واحد من أصحابه ما يناسب قابلياته وكفاياته والاستفادة من مزايا كل صحابي، وإبرازها وتشجيعه أصحابها على توظيفها بشكل جماعي منسق، واتباع أسلوب هادئ وغير مباشر في إصلاح العيوب، وتوجيه الصحابة إلى ذكر محاسن بعضهم، ليس ذلك فحسب، بل إبرازها، كسبيل لاستيعاب كل القدرات المتاحة في بناء مجتمع إسلامي، متماسك كالبنيان المرصوص، ومن شأن التركيز على هذه الدعامة جعل المؤمن يعتمد على قدراته وكفاياته، لا على حسبه ونسبه، ولا على اعتبارات الصدفة، الأمر الذي يولد ثقة المجتمع في عدالة القيادة وترفعها عن التحيز والأهواء، مما يؤدي بدوره إلى التلاحم بين الأمة وقيادتها (١)

أما الآلية الثانية، فهي الأخذ بأسباب التعبئة الشاملة: وانطلاقا من تطبيق هذه الدعائم الثلاث، قام الرسول بتنشئة الأمة كلها، على نحو يجعلها بكافة إمكاناتها وعاء يختار منه ولي الأمر أنسب العناصر التي تتوافق، ومتطلبات أية عمليات سياسية أو عسكرية تحتاج إليها الأمة.

ومن مظاهر الحشد العام للقوة، ظاهرة حرص عناصر شبابية سن أفرادها دون الخامسة عشرة على الإشتراك في مهام قتالية، إحساسا منها بحصولها على التدريب الكافي، علاوة على الإيمان العميق بهدفية الجهاد (٢) .

ويبين من التطبيق النبوي، في عملية إعداد القوة المستطاعة، أنه من المطلوب من النساء القيام بجهد في تعبئة القوة الإسلامية، يماثل الدور المنوط بالرجال باستثناء واحد، هو : أن السماح لعناصر منهن بالخروج مع الجيش يتم على أساس تطوعي، ويقتصر على القيام بأدوار معاونة تتناسب والقدرات النوعية للنساء، ولا يفرض عليهن

(١) محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق، ص ١٦ - ٢٥.

(٢) من ذلك : ابن عمر، وأسامة بن زيد، الذين ردهما رسول الله لصغر سنهما يوم أحد، وعمر بن أبي وقاص، الذي توارى يوم بدر، خشية أن يرده الرسول لاعتبار السن، واضطر الرسول أمام حرارة بكائه ورجائه له أن يتركه لعل الله يبرقه الشهادة إلى إجازته واستشهد بالفعل، وعلى الطرف المقابل تأتي عناصر من أمثال: ثابت بن رقيش، وحصل بن جابر، اللذين أراد الرسول إستبعادهما لطمعهما في السن، فتسللا مؤكدين أنهما أحق بالشهادة من أن يسمحا لأنفسهما بالموت على الفراش، وقد كان، انظر: المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٤ .

الإشتراك الفعلى فى القتال، إلا فى حالات الضرورة الملحة^(١).

وتم فى عهد الرسول حشد ما يمكن تسميته : « القوة الإسلامية العاملة » وتشمل كل الرجال القادرين على حمل السلاح، البالغ سنهم ١٥ سنة فأكثر، دون وضع حد عمرى للتقاعد، علاوة على تدريب عناصر نسائية على أعمال الخدمات المعاونة والقتال لحالة الضرورة. ويقوم ولى الأمر باختيار عناصر من هذه القوة بأسلوب يجمع بين التطوع والقرعة، للقيام بالمهام القتالية المطلوبة، ويتثبت بنفسه من توفر اعتبارات السن واللياقة والكفاءة القتالية فى المقاتلين، ويعين أميرهم، ويصدر التعليمات القتالية الأساسية لهم،^(٢) وتكفى الإشارة إلى معدلات نمو القوة الإسلامية العاملة، وتشكيل الوحدات القتالية للبرهنة على أن التعبئة، من واقع التطبيق النبوى، تعنى حشد الأمة الإسلامية كلها، كوعاء للقوة اللازمة لحماية الدعوة.

ولم يقتصر الأمر على القدرة على تعبئة قوات، تماثل حوالى مائة مثل القوة الإسلامية يوم بدر خلال ست سنوات فحسب، بل طرأ نمو مذهل فى القوة الإسلامية من حيث النوع^(٣).

وأكد الرسول على أن الأمة ستحتاج إلى تطوير متواصل لنوعية قواتها، حيث أشار إلى أن المسلمين سيفتحون بلاد الفرس والروم، وينفقون كنوزهما فى سبيل الله وإلى أن المسلمين سيفغزون فى البحر، ويحتاجون، بالتالى، إلى قوة بحرية. كما أفضى الرسول إلى الأمة بأن الحاجة إلى القوة ستستمر حتى آخر الزمان، وأمر بالإعداد لمعركة فاصلة يستأصل المسلمون فيها الخطر اليهودى « لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود، حتى يقول الحجر وراءه اليهودى : يا مسلم هذا يهودى ورائى فاقتله »^(٤).

(١) ولا مجال لاعتبار السن أو النوع فى مجال الإنفاق فى الإعداد للجهاد، وإنما المول عليه هو أن يبذل كل فرد مسلم من ماله القدر المستطاع. ولقد حذر الرسول من الإستهانة بأى قدر - مهما قل - يمكن إنفاقه، بل حذر نفقة غير القادر على قتلها « أفضل الصدقة جهد المقل » (رواه البخارى) وحذر فى نفس الوقت، من الشح، الذى يشمل البخل وتخويف الآخرين من مغبة الإنفاق، « اتقوا الشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم » (رواه مسلم)، انظر: ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٢٩، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) السندى، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٦، د. السيد أحمد حمور، مرجع سابق، ص ٤٢٠ - ٤٢٠.

(٣) ولا يفوتنا الإشارة إلى أن القوة النوعية : الوحيدة التى شهدت ثباتاً، بل انخفاضاً أحياناً، كما حدث يوم أحد، وفى بداية غزوة حنين، هى: قوة التأييد الجيش الإسلامى بالملائكة، فلقد تحدث القرآن عن تبليغ الرسول للمؤمنين قبل بدر مباشرة بأن الله وعد بتعزيز ثلاثة آلاف من الملائكة للجيش الإسلامى، تزيد فى ضوء اعتبارين: الصبر والثبات، والإستقامة من جانب المسلمين، وإصرار العدو على المواجهة الفورية، وأخبر القرآن بالفعل أنها قد زادت لوفاء المسلمين بهذا الشرط إلى خمسة آلاف، وأدت المخالفة التى وقعت يوم أحد، والإعجاب بالكثرة يوم حنين إلى إنخفاض مؤازرة هذه القوة النوعية الهامة للجيش الإسلامى، فى تأكيد على أن أهم عنصر فى إعداد القوة الإسلامية هو: الإستقامة، انظر فى تفصيلات ذلك: سورة آل عمران : ١٢٤، ١٢٥، انظر: الجلالين، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٤) رواه البخارى عن أبى هريرة مرفوعاً: انظر: السندى، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٥، كما جاء فى الصحيح عن أبى هريرة، وجابر بن عبد الله، أمر بشرى النبى بفتح فارس والروم وغزو البحر. انظر: السندى، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٩٤.

ويقول خبير عسكري مسلم، أن طاقة النظام الإسلامي الذي طبقه الرسول في حشد القوة تعادل أربعة أمثال أكثر النظم المعاصرة قدرة على حشد القوة (١).

أما عن نمط تشكيل الوحدات القتالية، كمؤشر لنظام التعبئة العامة، فالملاحظ أن السنة النبوية جرت على استبعاد غير القادرين على ممارسة القتال بوجه عام، وكذا استبعاد من يعول، من لا عائل له. وفيما عدا ذلك، كان يجري إشراك الرجال والنساء وأهل الحضر والبادية على السواء (٢).

وأشار ابن سعد إلى اشتراك عشرات العناصر النسائية في الغزوات، منهن نساء في ريعان الشباب، وحوامل (٣).

إلا أن الملحوظة، التي يجب الإشارة إليها، أنه في الوقت الذي رفض فيه الرسول الإذن لأم كبشة القضاية بأن تغزو معه، فإن ما حدث يوم أحد يؤكد أن العناصر النسائية التي كانت تقوم بدور الخدمات المعاونة في الغزوات، كانت ذات دراية تمكنها من القتال إذا لزم الأمر (٤).

هذا عن البعد الأول الخاص بإعداد القوة الإسلامية، كأحد متطلبات إقامة علاقة متلى بين المسلمين وغير المسلمين، وتبقى بعد ذلك دراسة ضوابط العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، في ضوء حيازة هذه القوة، وقواعد استخدامها.

٣- السنة وضوابط وآليات الجهاد من أجل التوحيد: تشمل هذه النقطة، بيان ضوابط تحديد العدو، الذي يجوز استخدام القوة ضده، والذي لا يجوز استخدامها ضده، والقواعد الحاكمة للقوة الإسلامية، حالة اللجوء إليها في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، داخل دار الاسلام وخارجها، وضوابط تسوية ما بعد اللجوء إلى القوة

(١) محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) فلقد جعل الرسول من المشاركة في حشد القوة الإسلامية، وتلبية داعى الجهاد فيصلا بين الأعراب الذين وصفهم القرآن بأنهم أشد كفرا ونفاقا، وبين أهل البادية الذين هم أسوة أهل الحضر، فقال عن قوم: «إنهم ليسوا بأعراب، بل هم أهل باديتنا إذا دعوناهم أجابوا، وإذا استمصرناهم نصرونا». ابن سعد، مرجع سابق، ج ٨ ص ٢٩٤.

(٣) ومن هذه العناصر سعاد بنت مسلمة بن زهير، التي طلبت من الرسول أن يبايعها - وكانت حاملا على ما في بطنها، للجهاد في سبيل الله (انظر: المرجع السابق، ج ٨ ص ٤٠٦) وكذا أمية بنت قيس بن الصلت القفارية، التي شاركت في مداواة الجرحى وسقاية الجيش، وكانت جارية حديثة السن، وعلق لها الرسول بيده قلادة في عنقها (انظر: المرجع السابق، ج ٨ ص ٢٣٩ - ٢٩٤) كما شاركت أم سليم بنت ملحان في أحد ويزم حزين، وهي حامل، انظر: المرجع السابق، ج ٨ ص ٤٢٥. وغزت أم عطية الأنصارية مع الرسول سبع غزوات، تصنع للجيش الطعام، وتخلفه في رحاله، وتقوم على المرضى وتدوى الجرحى، انظر: المرجع السابق، ج ٨ ص ٥٥.

(٤) وهو ما يؤكد صنيع نسبية بنت كعب الأنصارية، لما دارت الدائرة على المسلمين يوم أحد، حيث أخذت ترس أحد المقاتلين الفارين، قائلة له: «إلق ترسك إلى من يقاتل به»، وقالت دفاعا عن شخص الرسول بكل ضراوة. وأصيبت بأثنى عشرة إصابة. المرجع السابق، ج ٨ ص ٣٠٨.

فى ضوء التطبيقات التى شهدتها العهد النبوى .

١ - الإحتمالات المحظورة استخدام القوة فيها : يستفاد من التطبيقات التى شهدتها العهد النبوى عدم شرعية استخدام القوة فى العلاقة بين المسلمين والعناصر غير الإسلامية فى ظل الإحتمالات السبعة المحددة التالية:
الإحتمال الأول ، هو من يقبل الصلح ابتداء (١) .

أما الإحتمال الثانى، فهو : عدم التبليغ المسبق بالدعوة الإسلامية: فلقد جرت السنة، على حظر اللجوء إلى القوة ضد غير المسلمين، ما لم يسبق ذلك دعوتهم إلى الإسلام وبيان مضمونه لهم، ولا سبيل لاستخدام القوة ضد من يلجى الدعوة، ويدخل فى الإسلام ولو بشكل ظاهرى ويلزم فى ضوء ما جرت عليه السنة، أن يبدأ المسلمون فى إجراء اتصالات مع غير المسلمين، الذين لم تبلغهم الدعوة عبر رؤسائهم والملا منهم، ولا بد أن تكون دعوة سلمية. (٢)

ويتحدد نوع العلاقة فى ظل هذا الإحتمال، فى ضوء رد فعل شريك الدور غير المسلم : فإذا أن يستجيب ويدخل فى الإسلام فيصير له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، وينتهى وضعه السابق، وإما أن يتمسك بعدم الدخول فى الإسلام.

وتحكم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين - إلى أن يتبلور موقف الطرف الثانى مجموعة من الضوابط :

أولها : ما جرت عليه السنة من بدء الإتصال مع غير المسلمين الذين لم تبلغهم الدعوة، عبر [رؤسائهم والملا] منهم، بدعوتهم إلى الإسلام مع عدم المساس بمكانتهم، إن استجابوا طواعية ، تطبيقاً لقاعدة أن من أسلم على شىء فهو له، مع اعتبار رئيس

(١) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٨ ص ٤١٢ - ٤١٥، د، على سامى النشار، شهداء الاسلام فى عهد النبوة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢، ص ٧٤ - ٨٩ ، ومن نماذج ذلك ترتيب العلاقة بين المسلمين وأهل نجران ، فى ضوء الصلح الذى تم بين الرسول، ووفد منهم، بمبادرة من جانبهم، وأرسى ذلك الصلح مجموعة من المبادئ الهامة التى يتعين أن تحكم العلاقة محل البحث فى ظل هذا الإحتمال، حيث تعهد المسلمون لأهل نجران بأن لهم : « جوار الله وذمة محمد على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وأغائبهم وشاهدهم وبيعهم، لا يغير أسقف من أسقفية ولا راهب من رهبانية، ولا واقف من وقفانية، ولم يقتصر الصلح على إلزام المسلمين بتوفير الأمن لأولئك المعاهدين غير المسلمين على أنفسهم وأرضهم وأموالهم، وضمان الحرية الدينية لهم وعدم التدخل فيها نهائياً لحسب، بل لم يحرمهم من تملك أسباب القوة العسكرية، بدليل ما جاء فى الصلح من اشتراط المسلمين على التجرانين « أن يشاركوا بعدد من الدروع إذا كان باليمن كيد، أى حالة تعرض أوطانهم لعدوان، مع ضمان رد الأسلحة المستعارة إليهم بعد أن تضع الحرب أوزارها. ابن سعد، مرجع سابق ، ج ١ ص ٢٥٨ .

(٢) يؤكد ذلك إرسال النبى رسلا إلى ستة من الملوك غير المسلمين فى يوم واحد يدعوهم إلى الإسلام، الأمر الذى يؤكد التعويل على الإقناع السلمى، وعدم التفكير فى استخدام القوة، وإلا لما كان من المعقول أن يؤلف الرسول كل هؤلاء فى آن واحد، فى وقت لم تكن مكة قد فتحت فيه بعد، ولم تنوط قدم الإسلام فى جزيرة العرب. ابن كثير، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٤ ص ٢٦٥ - ٢٧٠ .

كل قوم هو المسئول الأول عن التمكين لمبدأ « لا إكراه في الدين » ما لم يستجيب للدعوة، وجعله الحلقة الأولى المستهدفة بالمواجهة (١) .

أما الضابط الثاني، الذي يحكم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، في مرحلة الدعوة هذه، فهو المجادلة بالتى هي أحسن، وإمكانية عرض مزايا تفضيلية معينة لمن يجيب الدعوة ومن نماذج التطبيقات النبوية لهذه القاعدة أن الرسول، أرفق دعوته لتثقيف إلى الإسلام بامتيازات، فكتب لهم « ألا يؤمر عليهم إلا بعضهم على بعض: على بنى مالك أميرهم منهم، وعلى الأحلاف أميرهم منهم (٢) » .

وأختص الرسول بنى جعيل ، بمزايا في أول عهدهم بالإسلام، كإستثناء على مبدأ المساواة بين المسلمين جميعاً في الحقوق والواجبات، حيث جاء في كتابه لهم : « إنهم يعاملون كرهط من قريش، لهم مثل الذى لهم، وعليهم مثل الذى عليهم، ولهم ما أسلموا عليه من أموالهم، وأنهم لا يحشرون ولا يعشرون » (٣) .

وتشجيعاً من جانب الرسول، للإستجابة للدعوة الإسلامية دون أية شائبة عداً بين المسلمين وغير المسلمين، فإنه في الوقت الذى أعطى فيه مزايا للمسلمين الجدد الذين يستجيبون للدعوة دون أن يظهر الإسلام على شىء فإنه سن فرض بعض القيود على من يستجيب بعد ظهور الإسلام على شىء من بلاده، وذلك في لفظة نبوية واضحة لتفضيل عدم نشوء أى شكل من العداً في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في مرحلة الدعوة (٤) .

(١) الحيدري ابادي، مجموعة الوثائق...، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٦، ومن النماذج التطبيقية الموضحة لهذا الضابط، كتاب رسول الله، الى المنذر بن الحارث بن أبي شمر ، ونحوه : « إني أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك »، وكتاب الرسول إلى المنذر بن ساوى: « أسلم تسلم، يجعل الله لك ما تحت قدميك » ، وكتاب الرسول إلى ابني الجندى: « إنكما إن أقررتما بالإسلام وليتكما، وإن أبيتما فإن ملككما زائل » وتضمنت كتب الرسول إلى الملوك التبشير بأجر مضاعف في حالة الإستجابة لداعى الله، والتحذير من الجمع بين إثم أنفسهم وإثم العامة في حالة التصدى للدعوة. من ذلك رسالة الرسول إلى كسرى « أسلم تسلم فإن أبيت فإن عليك إثم الجوس »، وكتابه إلى هوقل « أدعوك إلى الإسلام، أسلم تسلم يؤتاك الله أجرك مرتين، فإن توليت فعليك إثم الأريسيين »، وكتابه عليه السلام، الى المقوقس عظيم القبط، « أسلم تسلم يؤتاك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم القبط » انظر: صحيح البخارى هامش : السندى ، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٥٩ - ١٦١، ابن خلدون ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٨٩ - ٧٩٥ .

(٢) وهو الإجراء الذى كتب عنه أبو عبيد يقول : « إن الرسول إمام ناظر للمسلمين. ولا كان أهل ثيف قد أبوا أن يسلموا إلا على شىء. يجعله لهم، وكان في إسلامهم عز الإسلام، ولم يكن يأمن معرفتهم وبأسهم. فقد أعطاهم ذلك ليتألفهم به » . أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٧٦ - ٢٨١ .

(٣) انظر : صحيح البخارى، على هامش : السندى، ج ٢ ص ١٥٨ .

(٤) والنموذج التطبيقى لذلك هو : أنه في حين منح الرسول قبيلتى ثقيف وبنى جعيل، مزايا فإنه فرض على أهل نومة الجندل لا أسلموا بعد الظهور على بلادهم، قيوداً مؤقتة شملت نزع السلاح والحصون منهم. انظر: أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

أما الضابط الثالث، فقوامه أن العلاقة بين المسلمين، ومن تنتفى عنهم صفة غير المسلمين بدخولهم في الإسلام، تنبني على جعل ما أسلموا عليه ملكا لهم، بشرط إخضاعه الكامل لأحكام الشريعة الإسلامية^(١). هذا إذا أتت الدعوة بالطرف الثاني إلى الإسلام. ولكن كيف تتحدد العلاقة موضع البحث، إن أصر غير المسلمين على الإقامة على الشرك؟

هذا هو الإحتمال الثالث، ويظل من غير المأذون فيه أن يستخدم المسلمون القوة تجاههم، في ضوء مجموعة من الضوابط:

أول هذه الضوابط أن يقبل المتمسكون بالشرك، الدخول في علاقة تعاقدية مع المسلمين، تضمن عدم انتهاك أى من الجانبين لمبدأ « لا إكراه في الدين » بشقيه الأساسيين: عدم توقيع أى جزاءات بسبب الدين، وعدم التعرض لحق حرية الدعوة الإسلامية. وثمة نماذج تطبيقية عديدة، من العهد النبوي، توضح حدود العلاقة في ظل هذا الوضع^(٢).

وأكدت كتب الرسول، في التخيير بين الإسلام والجزية، على ضرورة مراعاة أن لا يفتن أحد في دينه، بمعنى: ترتيب الجزية بحيث لا يمثل الوفاء بها عامل ضغط للدخول في الإسلام، وبينت تلك الكتب بوضوح حتمية مواصلة الدعوة الإسلامية بالمجادلة التي هي أحسن، مع من يدفع الجزية وحظر اللجوء إلى أية أساليب أخرى واعتبرت الظالمين من المشركين فئة واحدة، هي: من يقاتل ويرفض دفع الجزية كما جعلت لأخذ الجزية مقابلا هو: التزام المسلمين بحماية دافعها^(٣).

(١) فلقد ثبت الرسول، جيفر وعبد ابنى الجلندى لما أسلما، في الحكم، ولكنه ألزمهما، في نفس الوقت، بالحكم بما أنزل الله، وجعل أمر القضاء والصدقة في بلادهما إلى عمرو بن العاص وريت تثبيت ولاية المنذر بن ساوى بالإستقامة « إنك مهما تصلح فلن نزعك عن عملك » ورفض الرسول عرضا من هود بن علف، بالدخول في الإسلام، مقابل اقتسام السلطة، وعدم إخضاع ولايته لأي قيود. الحيدر أبادى، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٨٢، ص ٩٢، وابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦٢.

(٢) فلقد كتب رسول الله إلى هرقل « إني أدعوك إلى الإسلام، فإن أسلمت فلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم، وإن لم تدخل في الإسلام فاعط الجزية، وإلا فلا تحل بين الفلاحين وبين الإسلام، أن يدخلوا فيه، أو يعطوا الجزية » أى أن المطلوب من روماء الكفار في ظل هذا الوضع، هو: الدخول في علاقة تعاقدية مع المسلمين محورها إعطاء الجزية، كقرينة على الإنصياح لمبدأ عدم الإكراه في الدين، ومنح الحرية لعامة الشعب للإختيار بين بدليين: الدخول في الإسلام، أو إعطاء الجزية. الحيدر أبادى، مجموعة الوثائق مرجع سابق، ص ٥١.

(٣) يوضح كل هذا، ما جاء في كتاب رسول الله، إلى أسقف أيلة وأهلها: « لم أكن لأقاتلكم حتى أكتب إليكم، فأسلم أو اعط الجزية، وأطع الله ورسوله، ورسول الله وأكرمهم، وإن أردتم أن يامن البر والبحر، فاطع الله ورسوله، ونمنع عنكم كل حق كان للعرب والمجم، إلا حق الله وحق رسوله ». وواضح من هذا النص أنه من المحظور على ولى أمر المسلمين، أن يحارب قوما دون دعوتهم للطاعة، وأن طاعة الله ورسوله لها مفهومان بالنسبة لغير المسلمين: الدخول في الإسلام، أو قبول حكم الله بدفع الجزية عند رفض البديل الأول، وعدم مناصبة المسلمين العداء كقرينتين على نية فكرة السعى إلى فتنة المؤمنين في الدين، وفي مقابل ذلك، يتعهد المسلمون بحماية غير المسلمين الملتزمين بذلك =

ولكن ما هو شكل العلاقة موضع البحث، فيما لو قبل رأس القوم الموجه اليهم الدعوة الإسلامية، وعناصر دون الأخرى الدخول في الإسلام؟

هذا هو الاحتمال الرابع، ويتم في ظل هذا الإحتمال ترتيب العلاقة، على نحو ما جاء في كتاب رسول الله، إلى الأكبر بن عبد القيس بالبحرين، لما استجاب للإسلام، والذي أرسله إليه مع عدد من أصحابه، الذين كلفهم بمساعدته في تطبيق النظام الإسلامي بالبحرين، وفي مقدمتهم العلاء بن الحضرمي (١).

وواضح أن هذا الكتاب، يرسى نظاما شبيها بالذي أقامه الرسول بالمدينة عشية الهجرة إليها، ويؤكد على مبدأ عدم الإكراه في الدين، ويرسى علاقة قوامها التعاون الكامل بين عناصر الأمة المقيمة باقليم معين بصرف النظر عن الاختلاف في الدين

أما الاحتمال الخامس الذي من غير المأذون في ظله استخدام القوة، فهو إسلام عناصر دون الأخرى، في إقليم معين، مع قبول الخضوع لإدارة إسلامية، والنموذج المجسد، لأبعاد العلاقة محل البحث، في ظل هذا الإحتمال، هو: التطبيق الذي نص عليه كتاب رسول الله، إلى عمرو بن حزم، عامله على بعض اليمن، التي دخلت في الإسلام (٢). والذي يؤكد على أن العدل هو القيمة التي تحكم العلاقة بين جميع عناصر الأمة، وأن الحرية الدينية هي الشعار الأول للإدارة الإسلامية، وأن علاقة العداء لله ورسوله وللمؤمنين، لا تتحدد بمطلق التشبث بالشرك، وإنما بالتشبه به مع منع الجزية، وأن من حق غير المسلمين الذين يدفعون الجزية، كعلامة خضوع للنظام الإسلامي، أن يحرموا أنفسهم وأعراضهم وأموالهم كأصحاب عهد، ليس في مواجهة المسلمين وحدهم، بل في مواجهة غيرهم من غير المسلمين أيضا.

أما الاحتمال السادس، الذي يحظر في ظله اللجوء إلى القوة في العلاقة محل

يؤمنون أمنهم ولا يحق لهم أن يأخذوا منهم شيئا، إلا ما أذن الله ورسوله في أخذه منهم بالنص، ويتحتم على المسلمين أن يحرموا غير المسلمين المعاهدين من أن يأخذ منهم أحد أكثر من ذلك، المرجع سابق، ص ٦٢.

(١) جاء في الكتاب المذكور: « إن أهل البحرين آمنون بأمان الله ورسوله، والعلاء بن الحضرمي هو أمين رسول الله على برها، وبحرها، وحاضرها وسراياها، وما خرج منها، وأهل البحرين خفراؤه من الضيم وأعوانه على الظالم، ويؤانصروه في الملاحم، عليهم بذلك عهد الله وميثاقه، لا يبدلوا قولا، ولا يربطوا فرقة، ولهم على جند المسلمين الشراكة في الفء، والعدل والقصد في السيرة، حكم لا يتبدل له في الفريقين كليهما، ومن ظل على شركه أو مجوسيته أو يهوديته فقتل على الجزية، والله ورسوله شهد على ذلك»، ابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦٢.

(٢) جاء في هذا الكتاب: « خذ الحق بما أنزل الله، وأخبر الناس بما لهم وما عليهم، ولكن الناس في الحق، واشتد عليهم في الظلم، ويشر الناس بالجنة ويعملها، وأنذرهم النار وعملها. ومن أسلم من يهودي أو نصراني إسلاما خالصا من نفسه، ودان بدين الإسلام، فإن له مثل ما للمؤمنين، وعليه مثل ما عليهم، وهو منهم، ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فإنه لا يرد عنها، وعليه الجزية. ومن أدى ذلك فإن له ذمة الله وذمة رسوله، ومن منع ذلك فإنه عو له ورسوله وللمؤمنين جميعا. انظر: إبراهيم حركان، السياسة والمجتمع في العصر النبوي، المغرب: منشورات دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٩، ص ١٤٢ - ١٦٧.

البحث فهو حالة إصرار جماعة غير إسلامية على البقاء ككيان قائم بذاته، والتشبث بعدم الدخول في الإسلام، مع الموافقة على موادعة المسلمين. وفي ظل هذا الوضع يتعين قبول علاقة تعاهدية أساسها الموادعة السلبية، بل إمكانية الموادعة مع إقرار التزامات إيجابية على المسلمين من جانب واحد، لا يحدها غير قيد واحد، هو ألا تتعارض مع نص كتاب أو سنة.

وثمة تطبيقات نبوية عديدة، توضح كيفية ترتيب العلاقة في ظل هذا الاحتمال يمكن الإشارة إلى بعضها:

ففي كتاب الرسول لبنى زرعة، وبني الربعة، من جهيئة « أنهم آمنون على أنفسهم وأموالهم، ولهم النصر على من ظلمهم وحاربهم، إلا في الدين والأهل، ولأهل باديتهم من بر منهم واتقى ما لأهل حاضرتهم (١) ».

ومن الممكن في ظل هذا الفرض، إقامة علاقة بين مسلمين وغير مسلمين، أساسها: التناصر والمواساة، ونصرة المظلوم وعدم إعانة الظالم، وذلك على غرار العهد المبرم بين الرسول وبني خزاعة قبل تحولهم إلى الإسلام (٢) .

ومن المشروع في ظل هذا الاحتمال، قبول ترتيب أدنى من ذلك، يتمثل في : التزام الحياد السلبي المتبادل ، وذلك على غرار العهد المبرم بين الرسول، ومجدى بن عمرو، سيد بني ضمرة، والذي جاء فيه : « ألا يغزو بني ضمرة، ولا يغزونه، ولا يكثرؤا عليه جمعا، ولا يعينوا عليه أحدا » (٣)

أما الاحتمال السابع، والأخير الذي ينبذ في ظله اللجوء إلى القوة في ترتيب العلاقة محل البحث، فهو حالة: إقامة علاقة تعاهدية أساسها إقرار هدنة مسلحة بين طرف مسلم وآخر غير مسلم.

والنموذج الأول لذلك، هو : صلح الحديبية بين المسلمين وقريش، وهو الصلح الذي تم بمبادرة من جانب الرسول، والذي سن فيه مبدأ السعى إلى أسر قلوب غير المسلمين

(١) المرجع السابق ، ص ١٨١ ومن الواضح، أن هذا العهد اشتمل على التزامات إيجابية اتخذها المسلمون على أنفسهم من جانب واحد، مقابل موادعة الطرف الثاني، شملت: تأمين أرواحهم وأموالهم، ومساعدتهم ضد من يظلمهم، وتطبيق هذه المزاي على العناصر المستقيمة من أهل البادية. ويرد على هذه الإلتزامات استثناء واحد، هو : عدم التعمد بمناصرة الطرف الثاني ضد من يحاربه لإعتبارات دينية، كأن تسلم عناصر منهم ولا تهاجر إلى دار الإسلام، وتحارب لحماية حريتها الدينية، فذلك يعد خلافا داخليا خارج نطاق الولاية الإسلامية لا يتدخل المسلمون لنصرة أهل العهد في مواجهته بالقوة، بل بالمساعي الحميدة، وهو ما تعنيه عبارة « إلا في الدين والأهل »، وهو مفهوم سيوضحه بشكل أكبر التطبيق المتعلق بصلح الحديبية.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٤ - ١٩٦ .

(٣) محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق ص ٤١، ص ٤٥ .

بإبداء المرونة وعظمة النفس فى الصلح معهم، بما لا يخالف الشرع (١) .

ولقد وضع الرسول مجموعة من القواعد الهامة التى يجب أن تحكم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، فى ظل هذا الإحتمال ، أثناء الإجراءات التمهيدية لعقد صلح الحديبية، الذى هو بمثابة هدنة مسلحة محددة بمدة معينة، وفى شروط الصلح نفسه. ومن أبرز القواعد التى أرساها الرسول عبر إجراءات إبرام الصلح المبادئ الأربعة التالية:

المبدأ الأول، تحديد نوعية العلاقة السلمية الواجب إقامتها بين المسلمين وغير المسلمين: فلا يعنى طلب السلم ألا يأخذ المسلمون حذرهم .

المبدأ الثانى، إقناع الخصم بجدوى المهادنة : تعزيزاً لهذا الهدف كلف الرسول بديل ابن ورقاء الخزاعى ونفراً من خزاعة، وكانوا غير مسلمين، بإبلاغ قريش أن المسلمين لم يأتوا للحرب، وأنهم يقترحون هدنة تخلق بموجيها قريش بين المسلمين وبين العرب، فإن تمكن العرب من إنهاء سلطة محمد وتصفيته كان ذلك الذى أرادت قريش، وإن كانت الأخرى فإنه يكون قد توفرت فرصة أمامهم للإستعداد للحرب أو للدخول فى الإسلام دون أن تتبدد إمكانياتهم (٢) .

أما المبدأ الثالث فى هذا الموقف فهو تأكيد صنيع الرسول على أن علاقة العداء بين المسلمين وغير المسلمين، ينبغى أن يواكبها معرفة تامة بالشخصيات الرئيسية ذات التأثير فى صنع القرار السياسى للإستفادة منها فى تفكيك إجماع العدو على معاداة المسلمين.(٣)

(١) د . عبد السلام الذهبى، « عهد الحديبية فى ضوء سورة الفتح »، حولى كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، جامعة الأزهر، العدد التاسع، ١٩٨٩، ص ٢٠٤ - ٢٠٨ .

(٢) وفى ضوء ذلك، ساقى الرسول الهدى فى خروجه لأداء العمرة، وفى نفس الوقت، كان رجاله مدججين بالسلاح، فلم يدع الرسول - حسب قول الطبرى - سلاحاً ولا كراعاً بالمدينة إلا حمله معه وحرص الرسول على الوصول من طريق غير معهود ، رغبة فى التقليل من احتمالات الكشف المبكر لتحركه، فى إشارة جلية للحرص على تحاشى وقوع أية مناقشات بين الجانبين، الطبرى، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٦٢ - ٦٦٥ .

(٣) دليل ذلك، أنه حينما بعثت قريش الحليس بن علقمة، استغنى الرسول عن مفارضة، بأن اكتسبه إلى جانب وجهة النظر الإسلامية باستغلال المعرفة بفتح شخصيته وكونه من قوم يعظمون الهدى، إذ أمر الرسول رجاله أن يطلقوا الهدى لتقابلته، فرجع لما رأى ذلك دون أن يصل إلى رسول الله، وقال لقريش: « رأيت ما لا يحل صد، الهدى فى قلانده، وحذرهم من أنهم إن لم يسمحوا لمحمد وأصحابه بالعمرة، فسينفرو بقمه نفرة رجل واحد ضد قريش، وفى نفس الوقت، نقل الرسول والأصحاب لقريش، عبر مبعوثهم، عروة بن مسعود الثقفى، من خلال إظهار شدة طاعة الصحابة للرسول، واللين فى عرض المقترحات الإسلامية، رسالة لخصها عروة بقوله لقريش : « إن هذا الرجل عرض عليكم خطة، رشد فاقبلوها » . واختار الرسول، عثمان بن عفان، بوصفه أعز قريش على نفسها، مبعوثاً إلى قريش وحمله رسالة بعثوا على أثرها بسهيل بن عمرو، الذى ما إن رآه الرسول حتى بشر أصحابه بأن الصلح سيتم ما دامت قريش قد بعثته . المرجع السابق، ج ٢ ص ٦٦٢ - ٦٣٠ .

أما المبدأ الرابع، الذى أرساه الرسول فى مرحلة المفاوضات، فهو : السعى إلى استمالة العدو من خلال العفو من مركز القوة. ومن نماذج ذلك، أن سلمة بن الأكوع أسر ستة قرشيين مسلحين إثناء محاولتهم مداومة المسلمين، فعفا الرسول عنهم. وقتل القرشيون أحد المسلمين، فبعث الرسول فرسانا أتوه باثني عشر فارسا من قريش. فقال لهم : « هل لكم على عهد ؟ » قالوا : « لا » فأفرج عنهم (١) . وأسفر تطبيق هذه المبادئ الأربعة، عن إبرام صلح بين قريش والرسول، قبل فيه ألا يبدأ بالبسملة، وأن يذكر فيه اسمه مجردا، تأكيدا على البحث دائما عن أخف الضررين، وعن النقطة التى يمكن للجانبين الإتفاق عليها دون إخلال بنص شرعى (٢) .

وأرسى الرسول مبادئ آخرين، فى غاية الأهمية، بعد إبرام الصلح:

أولهما : الإلتزام الفورى بعقد الصلح من جانب المسلمين قبل أن يجف مداده برد أبى جندل بن سهيل وقد جاء مسلما، رغم الأثر النفسى الشديد الذى خلفه هذا الإلتزام على الصحابة، وثانيهما: إقرار مبدأ ربط الولاية الإسلامية بمن يقيمون فى دار الإسلام وأكد الرسول من جانبه اعتراف المسلمين بمبدأ: إقليمية القانون فى مواجهة غير المسلمين (٣) وإذا كان مجال حتمية أن يسود السلم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، يشمل كافة الأوضاع السابقة، فإنه يمكن القول، بأن استخدام القوة لا يرمى إلا إلى الوصول إلى واحدة من صيغ العلاقة السالفة غير المأثون فيها باستخدام القوة، ولكن ما هى الحالات التى يتعين فيها فى المنظور الإسلامى اللجوء إلى القوة ؟ وما هى الحصيلة السياسية، التى يمكن استخلاصها من التطبيقات النبوية، فى ترتيب العلاقة محل البحث، أثناء الإشتباك المسلح، وترتيبات ما بعد إيقاف القتال؟

ب - الحالات المأثون فى اللجوء للقوة فيها، فى العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وضوابطها: كشفت تطبيقات العهد النبوى، فى ضوء الغزوات التى قادها الرسول بنفسه، والسرايا التى أشرف على إعدادها، وعلى تحديد مهامها القتالية، وضوابط

(١) المرجع السابق، ج ٢ ص ٦٢٠ .

(٢) دليل ذلك، أنه حينما شكل أبى بصير عتبة بن أسد، وأبو جندل نواة لجماعة إسلامية بمبادرة تلقائية، تآتى على العكس، مما أوصاهما الرسول به من الصبر، وشكلا تجمعا فى منطقة « العيص » أوى إليهما فيها المستضعفون فى مكة، الذين تمكنوا من الفرار، وأصبح مصدر خطر كبير على قريش، لم تجد قريش من سبيل لإلزام الرسول برد هؤلاء إليهم، تسليماً بمبدأ إقليمية القانون ، وسألت قريش الرسول أن يرسل إليهم ، وعن آتاه فهو آمن، أى طلبت قريش من جانبها إلغاء الترتيب الذى يلزم الرسول برد من يأتى من قريش مسلما، ففعل الرسول ذلك، ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٩٦ - ٢٠١ .

(٣) دليل ذلك، أنه كتب إلى النجاشى، يطلب منه أن يزوجه أم حبيبة بنت أبى سفيان - من مهاجرة الحبشة - وذلك فى تلميح جلى إلى الإقرار بشمول اختصاص الحكومة الأجنبية لأمر الأقلية المسلمة التى تعيش فى أرضها، وهو ما تجلى بشكل أكبر فى إرسال الرسول مبعوثاً إلى النجاشى يستأذنه فى عودة مهاجرة الحبشة . ابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

أدائها لعملها تحت قيادة من يسميهم من الصحابة لها، عن قواعد محددة للحالات التي يمكن فيها اللجوء للقوة في مجال العلاقة محل البحث، والضوابط التي يتعين الإلتزام بها في الإشتباك المسلح، وفي تسويات ما بعد الحرب.

فعلى صعيد تحديد الحالات المأثون فيها باستخدام القوة بين المسلمين وغير المسلمين، تكشف تطبيقات العهد النبوي، عن جواز اللجوء إلى القوة في حالات ثلاث على سبيل الحصر:

أولها: تأمين دار الإسلام، في الحالات التي يتعذر فيها القيام بذلك بدون اللجوء للقوة، بمعنى استنفاد كل الوسائل الأخرى؛ ويشمل ذلك رد عدوان مباشر على دار الإسلام، وشن حملات عسكرية وقائية لإجهاض محاولات غير المسلمين حشد وتعبئة القوة للإغارة على دار الإسلام.

والثانية، إجبار غير المسلمين على الإنصياح لخصوصية الجزيرة العربية، المتمثلة في حتمية القضاء على الوثنية فيها، والإنصياح لعدم وجود أى دين غير الإسلام فيها وإذن الشارع في إخراج المشركين منها بالقوة إذا لزم الأمر، فلقد ورد عن ابن عباس أن الرسول أوصى في آخر حياته بإخراج المشركين من جزيرة العرب (١).

والثالثة: منع الفتنة في الدين وتأمين حرية الدعوة إلى الإسلام بوصف أن الغاية الأساسية من الجهاد هي: تأمين الداعين إلى الإسلام، والراغبين في الدخول فيه ضد أى إكراه في الدين (٢)، فلنحاول توضيح شرعية استخدام القوة في الحالات السابقة، بنماذج تطبيقية من العهد النبوي.

فعلى صعيد المسوغ الأول لاستخدام القوة، يلاحظ أن ست عشرة غزوة من غزوات الرسول، وعددها ثمانية وعشرون غزوة، استهدفت العدو القريب من المدينة الذي يحشد ويعبئ القوة لمدهامتها، واستهدفت ست غزوات أخرى الرد على عدوان من جانب قريش أو غيرها وقع بالفعل بالقرب من المدينة. كما أن أربعين سرية من السرايا التي بعثها الرسول استهدفت العدو الكامن داخل دار الإسلام، والقريب من تخومها، بجانب تخصيص بعض السرايا للرد على إخراج قريش للمسلمين من ديارهم وأموالهم بالمعاقبة بالتعرض لتجارتهم، والرد على اعتداء بعض القبائل على قوافل تجارية للمسلمين (٣).

وشملت عمليات استخدام القوة لتأمين دار الاسلام، عمليات ضد عناصر من غير

(١) انظر: السندى، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٧٩.

(٢) محمد سلام مذكور، معالم النولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٨٣، ص ٢٠١ - ٢٠٥.

(٣) هذه المعلومات مستخلصة من: اللواء محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق، ومن: الطبري تاريخ... مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٨٠ - ٦٥٦، ج ٢ ص ٨ - ١١٥، ود. حسين مؤنس، مرجع سابق، ص ١٢٤ - ١٢٦.

المسلمين المقيمين بدار الإسلام، فى حالات ثلاث: خرق الدستور، ونبذ العهد، وإعلان الحرب على المسلمين، كما حدث من جانب يهود بنى قينقاع، وحالة خرق العهد بالتواطؤ مع العدو فى زمن الحرب، كما حدث من جانب يهود بنى النضير ويهود بنى قريظة، واستهدفت عمليات عسكرية رؤوس الكفر النشطين فى تأليب عناصر داخل دار الإسلام. وكذا استخدام القوة ضد العناصر الإسلامية التى يثبت تواطؤها مع العدو لزعة الأمن فى دار الإسلام، كما حدث من جانب من أقاموا مسجد الضرار.

فلنشر إلى بعض تفاصيل هذه الحالات الماثون فيها باستخدام القوة، ضد عناصر غير إسلامية وإسلامية داخل دار الإسلام.

فلقد كان يهود بنى قينقاع أول من نقض العهد المبرم بين اليهود وبين رسول الله بعد بدر مباشرة، حيث بدأوا بمؤامرة استهدفت قتل الرسول، بدعوتهم للحوار فى مكان محايد ثم محاولة الغدر به، وهى محاولة باءت بالفشل، واستجابوا لدعوة قريش لهم لنقض العهد المبرم مع الرسول، وإثارة فتنة أهلية داخل المدينة المنورة. فاستخدم الرسول القوة ضدهم.

أما يهود بنى النضير، فقد ذهب الرسول إليهم يطلب مساعدتهم فى دفع بعض الديات تنفيذاً لأحكام العهد المبرم بينه وبينهم، فأجابوه لطلبه، وطلبوا منه الإنتظار بجوار أحد بيوتهم، فى حين حاولوا إلقاء حجر عليه من أعلى ذلك البيت لقتله، فبعث إليهم الرسول، محمد بن مسلمة، برسالة مضمونها « أن اخرجوا من المدينة، فلا تساكنونى. وقد هممت بما هممت به من الغدر» فرفضوا إلا الحرب، فاستخدم الرسول القوة ضدهم. كما أثنى الرسول فى بنى قريظة، لغدرهم بالمسلمين بالإتفاق مع قادة الأحزاب على شن هجوم ضد المسلمين من داخل المدينة، بمجرد بدء الأحزاب فى الهجوم على المدينة، واستخدم القوة ضدهم فور رحيل الأحزاب (١).

واقترنت الحالات التى أذن الرسول باستخدام القوة فيها ضد أفراد معينين من رؤوس الكفر، إذا كانوا ممتنعين بأقوامهم داخل دار الإسلام، ومجاهرين بالسعى إلى تأليب غير المسلمين ضد المسلمين، والسعى إلى تعبئتهم لحرب المسلمين، ومحاولة إثارة فتنة بين المسلمين أنفسهم، والتشهير بالمسلمين وتجريحهم، على ثلاث حالات فقط (٢)

(١) الطبرى، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٧٩ - ٤٨٠، ٤٨١ - ٤٨٧.

(٢) على سبيل الحصر، تكليف عمير بن عدى بن خرشة بقتل عصماء بنت مروان التى كانت تقرض الشعر فى التحريض على حرب المسلمين، وتجهر بالكيد للإسلام وإيذاء النبى والمسلمين، وتكليف سالم بن عمير بقتل أبو علفك اليهودى لتحريضه على الرسول وإقراضه الشعر فى ذلك، وتكليف فريق بقيادة محمد بن مسلمة بقتل كعب بن الأشرف اليهودى، والذى كان قد أسرف فى هجاء النبى والمسلمين، وفى تحريض قريش على حرب المسلمين، وفى محاولة إقناعهم بأن وثنيهم أهدى سبيلاً من دين محمد. المرجع السابق، ج ٢ ص ٤٩٣، ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٥٧ - ٧٦٢.

وتمثل الأساس الذي تم في ضوئه القيام بهذه العمليات، فيما نص عليه دستور المدينة من أن سلم أهل دار الإسلام واحدة وحربهم واحدة، ومن المحظور أن تتعاون أية عناصر منهم، مع غير مسلمين، ضد عناصر إسلامية، فضلا عن النهي القاطع عن إثارة الإختلاف والتنازع والتنافر في أوساط المسلمين أثناء الحرب^(١)، وهو المبدأ الذي واجه الرسول في ضوئه تثبيط المنافقين عن الغزو إبان الإعداد لغزوة تبوك، بتخريب المقر الذي كانوا يجتمعون فيه لهذا الغرض في بيوت بعض اليهود، وقيامه بعد عودته من الغزو بهدم مسجد الضرار^(٢).

واستخدم المسلمون حق الدفاع عن النفس، في رد عدوان مباشر من عناصر غير إسلامية من خارج دار الإسلام، مع قريش، في جهد عسكري مشترك لتطويق المدينة، وذلك كغزوة العشيرة وسرية عبدالله بن أنيس وسرية أبي سلمة بن عبد الأسد في العام الرابع الهجري ووصل التركيز على هذا الهدف الذروة في العام السادس الهجري حيث خرجت خمس عشرة سرية غايتها إحباط محاولات قوى غير إسلامية معادية، حشد قوة ضد المسلمين، وتضييق الحصار الإقتصادي على قريش ومن يتمالأ معها^(٣).

أما عن المسوغ الثاني لاستخدام القوة، فهو: جعل جزيرة العرب إسلامية خالصة فيما لو لم يتحقق ذلك إلا بالقوة، فقد أنفذ الرسول خمس سرايا في العامين الثامن والتاسع الهجريين، استهدفت إكمال القضاء على الوثنية في الجزيرة العربية. وكان الرسول قد هدم الأصنام التي كانت حول الكعبة عشية فتح مكة^(٤).

(١) انظر: ج ٢ ص ١٧٥ - وانظر: الجمل، مرجع سابق، ج ١ ص ٤٠١ - ٤٠٢.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨١٩ - ٨٢٢، ابن كثير، تفسير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٢، انظر: سورة التوبة: ١٠٧، ١٠٨.

(٣) إبراهيم حرکان، مرجع سابق ص ١٤٩ - ١٦٧، قام المسلمون بإذن الرسول بثلاث عمليات ضد أفراد غير مسلمين، خارج دار الإسلام، أفرطوا في العداة للإسلام، فكلف الرسول خمسة أشخاص يقودهم. عبد الله بن عتيق بقتل أبي رافع سلام بن أبي الحقيق، لتحريضه غطفان على المسلمين، وكلف أربعة رجال، يقودهم: عبدالله بن رواحة، بقتل أسير بن زارم اليهودي: لسيره في غطفان ويجمعهم لحرب المسلمين (محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق، ص ٤٩ - ٥٠) وكلف عمرو بن أمية الضمري، وأحد الأنصار بالقيام معا بعملية، لم يكتب لها النجاح، كانت تستهدف قتل أبي سفيان بن حرب، لتحمله المسؤولية كرئيس لقريش عن شراء عناصر قرشية، اثنان من فريق دعوة كان قد بعث الرسول بقيادة مرثد بن أبي مرثد مع قوم تظاهروا بالإسلام ليعلمهم شرائع الإسلام فغدروا بهم وقتلوا بعضهم، وباعوا اثنين منهم لأتارب أناس قتلوا في بدر فقتلوهما بهم (الطبري، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٢٨ - ٥٤٤).

(٤) أنفذ الرسول، أربع سرايا في العام الثامن الهجري، وأخرى في العام التالي، الأولى، بقيادة: خالد بن الوليد لهدم صنم «العزى» والثانية، بقيادة: عمرو بن العاص لهدم الصنم «سواع» والثالثة، بقيادة: سعد بن زيد، لهدم الصنم «ذى الكنن» والرابعة، بقيادة: الطفيل بن عمرو الدوسي، لهدم صنم الطائف «مناة» والخامسة، وهي سرية كثيفة العدد والعدة، بقيادة: علي بن أبي طالب، في العام التاسع الهجري، لهدم صنم قبيلة طى المسمى «الغلس». محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق ص ٥٢ - ٥٤.

ولم تظهر حاجة لإجلاء المشركين الوثنيين بالقوة من جزيرة العرب، حيث دخل الناس بعد فتح مكة في دين الله أفواجا (١).

أما بخصوص المسوغ الثالث، وهو: استخدام القوة بغرض حماية الدعوة إلى الإسلام، وعدم الإكراه في الدين فقد بحث الرسول خمس سرايا بغرض الدعوة إلى الإسلام (٢)

كما أرسل الرسول مبعوثين إلى الملوك وقادة القبائل، للدعوة إلى الإسلام. ولقد تعرض الدعاة في أحيان كثيرة لعدوان (٣)، رد عليه المسلمون أحياناً. بالقصاص بالقوة بيد أن الإذن باستخدام القوة في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين داخل دار الإسلام وخارجها في الحالات الثلاث المبينة آنفاً، والتي أشرنا إلى عديد من التطبيقات المبينة لها في العهد النبوي، ليس إذناً مطلقاً، وإنما هو إذن مقترن بمجموعة من الضوابط الصارمة، تتصدرها الضوابط الخمسة التالية :

الضابط الأول ، خاص بتحديد : العدو الذي يجب أن يكون هو المستهدف الأول باستخدام القوة، بالعدو القريب البادئ بالعدوان، وتحاشى المبادرة للتصدي المسلح

(١) انظر : تفسير سورة النصر في : ابن كثير، تفسير....، مرجع سابق، ج ٤ ص ٥٦٢ - ٥٦٣ .

(٢) شملت سرية: عبد الرحمن بن عوف، إلى بني كلب، التي كلت بالنجاح في العام السادس الهجري ، وسرية: عكاشة بن محصن الأسدي، إلى بني عذرة ويلي في العام التاسع الهجري، وسرية خالد بن الوليد إلى بني نجران في العام العاشر الهجري، وأسند إلى هذه السرايا مهمة القيام بالدعوة، مع تولى أمر الدفاع عن نفسها عند اللزوم. وأسند الرسول لسريتين أخريين أمر القيام بالدعوة، مع إسناد مهمة تأمين أرواح الدعاة في واحدة منهما [هي سرية مرث بن أبي مرث] ، لأناس كانوا قد تظاهروا بالإسلام، وبعث الثانية، وهي سرية: المنذر بن عمرو الأنصاري. في حماية وعهد أحد الشخصيات غير الإسلامية البارزة، هو : أبو براء عامر بن مالك، الذي طلب من الرسول إيفاد وفد للدعوة إلى الإسلام في نجد، على أن يتولى حمايتهم، فأرسل معه ، بهذا الشرط، فريقاً قد يصل أفراداه إلى سبعين صحابياً. انظر التفاهيل في: الطبري، تاريخ....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٢١ - ٥٤٨ .

(٣) ففي حين تطف بعض الملوك والأمراء في الرد على رسائل الرسول ، مزق كسرى أنو شروان، ملك الفرس كتاب الرسول، وأمر عامله على اليمن أن يدخل الحجاز وأن يأتيه بمحمد أو برأسه. كما قتل شرحبيل بن عمرو الغساني، أحد ولادة الروم على نصارى العرب، الحارث بن نمير الأسدي مبعوث رسول الله ، واعتبر الدعوة إلى الإسلام بمثابة طلب لنزع ملكه، وعزم على السير بجيش إلى المدينة لولا أن أمره قيصر بعدم الإقدام على ذلك . ولقى أفراد سرية مرث حتفهم جميعاً، كما أن عامر ابن الطفيل استطاع أن يجند قوات غلبت أبي البراء وقومه بنى عامر على أمرهم، وقتلت فريق الدعوة الذي كان قد وعده بالحماية عن آخره باستثناء فرد واحد، تمكن من الفرار، وذلك في حادثة بشر معونة. ولقد رد الرسول على هذه الإنتهاكات من جانب غير المسلمين، ليبدأ حرية الدعوة الإسلامية، وليبدأ منع الفتن = في الدين بالجوء إلى القوة، فبعث سرية مؤتة، بقيادة : زيد بن حارثة ضد غسان وحلفائهم الخاضعين لإمرة شرحبيل بن عمرو الغساني ، كما شدد على ضرورة إنفاذ بعثة أسامة بن زيد ضد الروم وحلفائهم من قضاة. وقام الرسول بنفسه بقرعة تبوك، لتمهيد السبيل للرد على تصدى الفساسنة والروم لحرية الدعوة الإسلامية بالقوة، وإعداد نقطة متقدمة عبر ترتيبات مع القبائل المقيمة على أطراف بلاد الشام، لتيسير المواجهة التي لفت نظر المسلمين إلى حتميتها بينهم وبين دولتي الفرس والروم. ابن خلدون ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٦١ - ٤٦٣ الطبري، تاريخ.... ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٤٨ - ٥٥١ .

للعن البعيد، طالما كانت هناك جيوبا معادية تفصل بين دار الاسلام وبينه (١) .

أما الضابط الثانى، فيتعلق بضرورة: عدم معاملة غير المسلمين فى دار الحرب معاملة واحدة. ولقد كشفت التطبيقات النبوية عن ضرورة تقسيم أهل دار الحرب غير المسلمين، إلى فئات ثلاث، العلاقة بين أولاهما وبين المسلمين علاقة حرب ولجوء إلى القوة، والعلاقة بين الثانية والمسلمين علاقة حياد مع لزوم تحاشى استخدام المسلمين القوة ضدها، والعلاقة بين الثالثة وبين المسلمين علاقة يمكن أن تتعدى الحياد إلى استعانة المسلمين بها فى إزالة أسباب اللجوء إلى القوة أو تحجيمها .

وبين الرسول ، بكل وضوح، أن ثمة فئة من غير المسلمين يجب توجيه القوة إليها، هى فحسب وتشمل غير المسلمين المحاربين فقط، ويقابلها فئة تشمل غير المحاربين يلزم عدم استخدام القوة ضدها، وفى كافة العمليات العسكرية التى استهدفت أشخاصا معينين من أئمة الكفر، أكد الرسول فى تعليمات التنفيذ، على مراعاة استخدام القوة ضد الأشخاص المستهدفين وحدهم، وبذل أقصى ما فى الوسع لعدم إلحاق أذى بغير المقاتلين من غير المسلمين كالنساء والذرية (٢) .

وحدث جرير بن عبدالله ، أن رسول الله كان إذا بعث سرية قال : « بسم الله وفى سبيل الله : لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا الولدان». وجرت السنة على تحاشى قتل النساء والصبيان والشيخ الكبير فى دار الحرب، وكذا عدم قتل الرهبان المحتسبين فى الصوامع ودرى العبادة (٣)

ولكن لما كان نساء وذرية غير المسلمين فى زمن الحرب فى دار أذن الشارع فى الغارة عليها، فإن الرسول بين أن من يصاب من غير المحاربين رغم إرادة المقاتلين المسلمين، عفو لا عقل فيه ولا دية ولا مائم ولا كفارة.

ومعنى ذلك، أن المراد بالنهاى عن قتل غير المحاربين، هو : حتمية عدم قصد المقاتلين المسلمين قتلهم عمدا، حالة كونهم معروفين ومتميزين، عن المأذون بقتلهم من المحاربين غير المسلمين. ولا يدخل فى ذلك ما يحدث نتيجة للضرورة الملجئة. ودليل ذلك، حديث الصعب بن جثامة، قال : « سمعت رسول الله سئل عن أهل الدار يبيتون فيصاب من نسائهم وذرايعهم، فقال : هم منهم » (٤) .

(١) راجع فى تفصيلات هذه القاعدة: محمود شيت خطاب، جيش... مرجع سابق، ص ٤١ - ٥٥ .

(٢) الطبرى، تاريخ... مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٨٩ - ٤٩٦، عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٠٢ .

(٣) أنظر: الامام مالك بن انس، المونة الكبرى، القاهرة: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، ١٣٢٣ هـ المجلد الثانى، ج ٣ ص ٦٠٢ - ٣١٧ .

(٤) بواء الشخان ، أنظر: الهمذاني، التاسخ والمنسوخ... مرجع سابق، ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

هذا عن الحدود التي بينها الرسول للعلاقة مع الفئتين الأولى: علاقة حرب مآذون فيها بالقتل أثناء القتال بالنسبة للفئة الأولى، وعلاقة حياد، من غير المآذون فيها إصابتهم بضرر إلا خطأ أو بغير قصد.

أما عن وجود فئة ثالثة من غير المسلمين، يمكن إقامة علاقة تعاون معها بغية تحقيق جنوح المحاربين غير المسلمين، إلى السلم، فقد أرشد النبي إلى أن لولى أمر المؤمنين الخيار في الإستعانة بعناصر يثق بها من غير المسلمين في ضوء ما يرى أنه في صالح الأمة، الإسلامية. وفي حين امتنع عليه السلام يوم بدر عن الإستعانة بمشركين عرضوا عليه الحرب إلى جانبه ضد قريش، فإنه لم يمنع مشركا - يدعى قزمان - حارب يوم أحد حمية عن قومه من الحرب ضد قريش^(١).

واستفاد الرسول من نعيم بن مسعود - وكان لم يسلم بعد - في تثبيط قوات قريش التي خرجت لبدر الموعد في العام الرابع الهجري، والتي كان قد تواعد عليها أبو سفيان وعمر فور انتهاء القتال يوم أحد، عن الإصرار على محاربة المسلمين، وعادت تلك القوات بهزيمة نفسية حيث سماها المكيون: « جيش السويق »^(٢).

واستعان المسلمون بجهود معبد الخزاعي، وكان لا يزال مشركا في حمل قريش على عدم مهاجمة المدينة إثر هزيمة المسلمين يوم أحد^(٣).

كما استعان الرسول برسائل العباس، ولم يكن قد أسلم بعد، في التعرف على النوايا العسكرية لقريش تجاه المسلمين.^(٤) واستعان الرسول بعناصر من اليهود يوم فتح خيبر، وبعناصر غير مسلمة من خزاعة يوم فتح مكة^(٥)، وسمح الرسول لعناصر من أهل الذمة، أحيانا، بالغزو مع المسلمين. كما استعان الرسول بعناصر غير مسلمة مأمونة في ترتيبات صلح الحديبية^(٦).

وأشار عبد الرزاق في مصنفه، إلى ما يفيد أن رسول الله أشرك عناصر من أهل الكتاب، ومن غير أهل الكتاب في غزواته أحيانا، فقال: « إن يهودا كانوا يغزون مع النبي، فيسهم لهم كسهم المسلمين، وكان المشركون إذا غزوا مع المسلمين جعل لهم ما

(١) عبد الحميد السايح، مدخل إلى معاملة غير المسلمين ضمن بحوث: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٨٩، ص ١٦-٢١.

(٢) كان نعيم بن مسعود قد جاء من قبل أبي سفيان أصلا لتثبيط المسلمين، فبين له الرسول درجة من التصميم على المنازلة نقلها إلى أبي سفيان أتت أكلها. انظر: الطبري، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٦١.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٣٦.

(٤) الحيدر آبادي، مجموعة ... مرجع سابق، ص ٢٣.

(٥) عبد الحميد السايح، مرجع سابق، ص ٢٠-٢١.

(٦) د. عبد السلام الذهبي، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

صالحوه عليه»^(١) واستعان بمعدات حربية من عناصر غير مسلمة يوم حنين، أخذها منهم كعارية مضمونة مؤداة، أى على سبيل الإستعارة . كما لم يستبعد الإستفادة من الخبرات العسكرية لغير المسلمين، فأخذ عن الفرس فكرة إقامة خندق حول المدينة للدفاع عنها فى مواجهة تحالف يهود بنى النضير وخيبر وقريش وغطفان الذين اعتزموا مدامتها فى العام الخامس الهجرى^(٢) . وهكذا يتضح من السنة العملية أن ثمة فئة من غير المسلمين يمكن التعاون معها حتى فى زمن الحرب، إلا أن هذا التعاون ليس إلزامياً، ويخضع لاعتبارات الصالح العام^(٣)

أما الضابط الثالث، فهو انتقال حق غير المسلمين المحاربين، فى الدعوة المسبقة إلى الإسلام، ثم الدعوة إلى الإجابة إلى دفع الجزية، قبل القتال، من الوجوب إلى الجواز، بل نفى ذلك الحق كلية حالة الرد على عدوان سابق^(٤)

أما الضابط الرابع، الخاص بالسمو بالسلوكيات القتالية، فقد أكدت السنة عليه من بداية اللجوء إلى القوة إلى أن تضع الحرب أوزارها .

ويتصدر الإرشادات النبوية، التى يتعين أن يلتزم المقاتلون المسلمون بها أثناء القتال، وفاء بمتطلبات هذا الضابط، العمل كفريق واحد، أو بالتعبير القرأنى « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ » (الصف : ٤) . وهو مفهوم يتضمن : الطاعة والإنضباط التامين، والتعاون الكامل فى أداء المهام القتالية .

وثبت أن الرسول كان لا يقاتل العدو إلا بعد أن يسوى صفوف المسلمين^(٥) .

(١) عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) الطبرى، تاريخ.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٣ .

(٣) ألمح الرسول فى غزوة الأحزاب إلى أن المشرك، لو كان موثقاً به ، يمكن أن يقوم بدور فى خدمة الإسلام لا يستطيع القيام به شخص مسلم ، إذ قال لنعيم بن مسعود، وقد جاءه مسلماً : « هل علم أحد بإسلامك؟ قال : لا » قال : " فخذل عنا " فقام بدور كان من بين أسباب تفكيك التحالف القائم بين يهود بني قريظة وغطفان وقريش مما ساهم فى فشل الأحزاب . المرجع السابق ، ج ٢ ص ٥٧٨ - ٥٨١ .

(٤) عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢١٦ - ٢١٧ ففى حين أكدت السنة على وجوب ألا يُغزى أحد من المشركين قبل دعوته إلى الإسلام أو الجزية فإن السنة أكدت ، أيضاً ، أنه من الممكن مباغته من ارتكبوا ما يسوغ استخدام القوة ضدهم، ممن قد وصلتهم الدعوة سلفاً . ومن الجائز معاودة دعوتهم ثانية إلى الإسلام بعد الطول فى ساحتهم، انظر : صحيح البخارى على هامش: السندى ، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٦١ . وقتل البراء بن عازب، أباً رافع وهو نائم بأمر الرسول ، كما رخص عليه السلام لحمد بن سلمة فى المخادعة والمباغته للتمكن من قتل كعب بن الأشرف . وجاء فى الصحيحين، أن الرسول أغار على بنى المصطلق دون أن يدعوهم وأكد النبي علي جواز المباغته، مادام الغرض الرد على عدوان سابق، بإظهار أنه يريد الشام لا خرج إلى بني لحيان، لقتلهم أصحاب الرجيع، مستهدفاً أن يصيب منهم غرة . الطبرى ، تاريخ.....، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٥٩٥ - ٦٠٥ والثابت أن الرسول كان إذا أراد غزوة يرى بغيرها، والإستثناء الوحيد هو غزوة تبوك ، الهمذاني ، الناسخ والمنسوخ من الآثار.....، مرجع سابق، ص ٣١٤ .

(٥) انظر: د. إبراهيم أحمد العدوى، تاريخ العالم الإسلامى ، مرجع سابق ج ١ ص ٨٩ .

وأشار عمر بن الخطاب، إلى التركيز على الإنضباط بقوله لرجل خرج من الصف :
« لئن أموت على فراشي خير لى من أن أقاتل أمام صف»، بمعنى عدم جواز الإقدام
داخل صفوف العدو بعيدا عن الخطأ، وأشار إلى أن النبي كان يمنع من يريد أن يحمل
على العدو قبل أصحابه (١) .

وأكد الرسول على الإلتزام بهذا المبدأ، حتى فى العمليات القتالية الموجهة ضد فرد
واحد إذ جعل أمرها لولى الأمر، ومع أن بعضها كحالة قتل كعب بن الأشرف تمت
بمبادرة من محمد بن مسلمة، فإنه لم يرقم بها إلا بعد استصدار إذن من الرسول
تضمن بيان الحدود الأساسية للحركة المسموح بها فى التنفيذ، بحيث غدت عمليات
الإغتيال المحدودة التى تم السماح بها ، بمثابة عمليات مقننة، أى تكليف بتنفيذ منظم
لحكم إعدام صادر من السلطات العامة، ضد محاربين غير مسلمين محددين بالإسم،
لمقاتلين مسلمين محددين بالإسم أيضا. مما يعنى أنه ليس لأحد أن يدعى حقا فى
استخدام القوة، ضد عناصر غير مسلمة ، مهما كان إفراطها فى الكيد للإسلام، إلا
فى إطار الخطأ التى يضعها ولى الأمر.

أما التوجيه النبوى الثانى فى هذا الصدد، فهو إلزام المقاتلين الإسلاميين بالسمو
بالسلوكيات القتالية ، بحيث لا يكون للقتال غاية إلا إعلاء كلمة الله، والسعى إلى تأليف
قلوب العدو، وإلحاق الهزيمة به عبر السلوك المثالى بالدرجة الأولى، وذلك بتحريم عدم
التخريب، أو قطع شجر مثمر، أو قتل حيوان نافع إلا للمأكّل، وفى حالة الضرورة
الملحّة (٢) .

ولم يرخّص النبى، للمقاتلين المسلمين اثناء القتال، فى أخذ شىء من أرض العدو،
باستثناء ما يحتاجون إليه من طعام وعلف للخيل، وبإذن أمراء السرايا. وجرى السنة
على النهى عن الإحراق بالنار، وعن قتل الصبر، وهو قتل العدو بعد ربطه وإيذائه ،
علاوة على النهى عن السلب والنهب والغدر والمثلة، والفساد والإفساد بوجه عام (٣) .

ومن تعليمات سمو السلوكى فى القتال، التى أصدرها الرسول يوم فتح مكة :
« ألا يجهز على جريح، ولا يتبع مدبر، ولا يقتل أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن» (٤) .

ومن السنة تعويض غير المسلمين عن التجاوزات غير المقصودة، التى تقع من جانب

(١) روى زيد بن أسلم ، أن النبى قال لأصحابه وهو مستقبل العدو: " لا يقاتل أحد منكم " فعد رجل منهم فرمى العدو،
وقاتله حتى قتل، فقال النبى: " لا يدخل الجنة عاص " وأمر النبى يوم غزوة تبوك ألا يتخذ أحد إلا دابة قوية مدرية
مطية، فخالف رجل هذا الأمر، وركب دابة صعبة المراس فصرعته فمات، فقال الناس: الشهيد ، الشهيد، فأمر النبى
بلا أن ينادى فى الناس: " لا يدخل الجنة عاص " عبد الرزاق ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ١٧٧ - ١٧٩ .

(٢) المرجع السابق، ج ٥ ص ١٧٩ - ١٨٢ و ص ١٨٩ - ١٩٩ .

(٣) أبو الأعلى المولودى، شريعة الإسلام فى الجهاد، مرجع سابق، ص ١٧٠ - ١٧٦ .

(٤) أبو عبيد ، مرجع سابق، ج ١ ص ٩١ .

مقاتلين مسلمين بالمخالفة لهذه السلوكيات (١) .

بل أكد النبي على ضرورة تعويض غير المسلمين، عن التجاوزات غير الثابتة، وذلك من باب الإحتياط (٢). ولقد تجسدت كافة هذه المبادئ المعيارية ليس في الغزوات فحسب، بل في السرايا أيضا (٣)

وأخيرا ، فإن الرسول أرشد عند تحقيق الفتح إلى أداء صلاة الفتح، وهي ثمان ركعات يصليها الأمير بالجيش، إعلانا لأن النصر من عند الله، وإذعانا للخضوع بعد التمكن في الأرض لأمر الله (٤) .

أما الضابط الخامس، والأخير، فهو مراعاة أن الغاية الوحيدة من إعداد القوة واستخدامها، هي : إقناع العدو بالكف عن التفكير في البديل العسكري، وقبول الدخول في ترتيبات علاقة سلمية مع المسلمين، وثمة مؤشرات كثيرة، تؤكد خضوع كافة الغزوات والسرايا، التي شهدها العهد النبوي، لمقتضيات هذا الضابط.

ويتصدر هذه المؤشرات، حقيقة أن الحروب الإسلامية في العهد النبوي بين المسلمين وغير المسلمين، لم تسفر عن خسائر بشرية تتجاوز ألفا وثمانية أشخاص من الجانبين معا، منهم: مائتان وتسع وخمسون مسلما، وسبعمائة وتسع وثمانون من غير المسلمين. وأغلب هذه الضحايا البشرية وقعت في السرايا وليس في الغزوات التي قادها الرسول بنفسه، الأمر الذي يقوم دليلا على أن القواعد التي استنتها المسلمون في حروبهم تقوم على الكف ما وجدوا إلى ذلك سبيلا (٥) .

(١) فلقد دفع الرسول دية قتيلين من بني عامر قتلتهما عمرو بن أمية بطريق الخطأ. وكان لهما جوار وعهد، ولم يتخذ من المذبحة المروعة التي تعرض لها المسلمون في ذلك الوقت نفسه، في بئر معونة ذريعة لعدم الوفاء . الطبري ، تاريخ..... مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٥٠ .

(٢) فلقد ودى لأفراد من بني جذيمة المال والدماء، التي أصيبت خطأ، وكلف مبعوثه على بن أبي طالب أن يدفع لهم مبالغ إضافية، ويبلغهم أنها : احتياط مما لا يعلم ولا يعلمون أي من تجاوزات لم تصل إلي علم النبي ، أو لم يتثبت العدو نفسه من وقوعها ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ٦٦-٦٨ .

(٣) ومن نماذج ذلك سرية ذات السلاسل التي كلف فيها الرسول، عمرو بن العاص بقيادة جيش إلى أرض أخواله تاليفا لهم إن راعوا القرابة حرمه ، وتيسيرا على نفوسهم أن ينصاعوا للقريب عن البعيد، وإظهارا لحقيقة أن إعلاء كلمة الدين تحتل المكان الأول إذا أصرروا على القتال، بأن يكون الذين يتولى حربهم، هو قريبهم. وبالفعل فقد أصرروا على القتال، فأتخن جيش عمرو فيهم، وأكد عمرو أنه لا غاية للجهاد غير طاعة الله ورسوله، فمنع الجيش من أن يعقب العدو، حين فر مما حال بينهم وبين الحصول على أية غنائم. أنظر: د. نظمي لوقا، عمرو بن العاص، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٢، ص ٧٩-١٠٦ .

(٤) ابن كثير، تفسير..... مرجع سابق، ج ٤ ص ٥٦٣ .

(٥) الطبري ، تاريخ مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٠٢-٤٠٦، ج ٢ ص ٨-١١٥. ومن الأدلة القاطعة على أن الغاية من حياة القوة الإسلامية هي إحداث الأثر النفسي، واستعراضها على نحو يحول دون اللجوء إليها في الأغلب الأعم في مجال العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، أن الرسول أعلن أنه نصر بالربح مسيرة شهر، ولم يحارب إطلاقا في حوالى ثلثي غزواته، كما لم يحارب إلا في تسع غزوات، كان القتال هامشيا في ثلاثة منها: هي الخندق وفتح مكة =

ولا ريب أن إنهاء المهام القتالية في أحيان كثيرة بمجرد فرار العدو، أو عزوفه عن المواجهة ، تقوم دليلا على قبول علاقة، أساسها: الرضا بقبول المحاربين غير المسلمين لمبدأ تحاشي استخدام القوة ضد المسلمين.

ومن مؤشرات التركيز على الأثر النفسى، بهدف كسب إحجام غير المسلمين عن اللجوء للقوة، قبول الوساطات السياسية عند المواجهة العسكرية بين المسلمين وغيرهم، والإنسحاب دون قتال تلبية لتلك الوساطة في أول سرية بعثها الرسول، والإحجام عن استخدام كل القوة المتاحة عند اللقاء، وهو ما يشهد له الاقتصار على الرمي دون المسايقة في السرية الثانية، وإعلان الرسول تحبيذه للرمي، والإكتفاء بفرار العدو وعدم تعقبه، والكف عن العدو حالة قبوله المواجهة، والإقامة أحيانا فترة محدودة في أرض العدو للتخويف، ثم الإنسحاب طوعا بإجراء من جانب واحد (١) ، وعدم قطع الإتصالات مع العدو في كل الظروف (٢) .

وأكد الرسول أهمية إظهار التأهب للمواجهة لمنع وقوع المواجهة. فلقد كان لخروج المسلمين إلى حمراء الأسد وإظهارهم الإستعداد لمجابهة فورية ضد قريش القدرح المعلى في التزام قريش بوعدها، بعدم مهاجمة المدينة (٣) .

وركز المسلمون في غزوة الأحزاب على منع وقوع مجابهة عسكرية من خلال الإتصالات التي أجروها مع غطفان، أثناء محاصرة الأحزاب للمدينة، لتفكيك تحالف العدو، وبث عدم الثقة في صفوفه، كما طلب الرسول من نعيم بن مسعود، القيام بجهد يؤدي إلى انسحاب الأحزاب بلا قتال (٤) .

ومن اللافت للنظر، أن الرسول انتظر قرابة عامين للرد على صنيع بنى لحيان، بسرية مرثد، ولكنه لما وجد أن القوم قد أخذوا حذرهم وامتنعوا بالجبال، لم يصر على قتالهم، وقفل راجعا إلى المدينة (٥) .

والطائف. وكان القتال مطروحا في اثنتين منها، بمعنى أن المسلمين كانوا فيها في وضع الدفاع، مما: بدر واحد، وكان الدفاع في الأربعة المتبقية ردا على عنوان سابق وتهديد مباشر، وهى: المريسيع ضد بنى المصطلق ، وبنى قريظة، وخيبر وحنين. المرجع السابق ، ج ٢ ص ١٥٢-١٥٨.

(١) المرجع السابق، ج ٢ ص ٤٠٢-٤١٠.

(٢) ومن أبرز الأدلة على ذلك، الأمر الذي أصدره الرسول ، لعمر بن الخطاب، بالرد على أبي سفيان، ولما تنتهي موقعة أحد بعد، والمحادثات شبه العسكرية التي دارت بينهما، والتي تؤكد فيها العدو من أن الرسول لم يصب بأذى، وتؤكد الجانب الإسلامي بأن التمثيل يقتل المسلمين لم يكن بتعليمات من القائد الأعلى لقوات قريش، وتم الاتفاق الشفهي بين الجانبين على معارضة عسكرية بعد عام في بدر وهو وعد يعد بمثابة هدية ضمنية لمدة سنة تمثل كسبا سياسيا للمسلمين المنهزمين، بما تعنيه من إنهاء واقعي للقتال تلك الفترة. المرجع السابق، ج ٢ ص ٥٢٦-٥٢٧.

(٣) الطبرى : تاريخ.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٢٨-٥٢٤.

(٤) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٧٦-٧٧٩.

(٥) وذلك رغم تفوق الجيش في العدة والعتاد والكم، انظر: محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق، ص ٤٤=.

وبلغت الرغبة في تحاشي المواجهة العسكرية ذروتها في عملية فتح مكة، حيث بعث الرسول، أبا قتادة بن ربعي الأنصاري، على رأس سرية، في اتجاه مخالف لاتجاه مكة، بهدف التضليل على التوجه الرئيس نحوها. وطلب عليه السلام من أصحابه - بتعبير الطبري - « أن يعموا الأخبار ». وكان يقول لمن يسأله عن وجهته « ذاهبون إلى حيث يشاء الله »، كما أفسح المجال لدور سياسي يقوم به العباس بن عبد المطلب لفتح مكة سلمياً. وأمر الجيش بعدم التعرض إلا لمن يتعرض له، وسحب الراية من سعد بن عباد لما قال « اليوم يوم الملحمة »^(١). ورافق ذلك إعداد جيش، من القوة بحيث يقطع الأمل في الدفاع، ويلجئ، خاصة مع وقع المفاجأة، إلى التسليم دون قتال^(٢).

ثالثاً: أسس تسوية آثار ما بعد اللجوء الفعلي للقوة: من الملاحظ، أن تسوية آثار ما بعد استخدام القوة في العلاقة بين المسلمين والحريين غير المسلمين، في العهد النبوي، خضعت جميعاً لضابط أساس يتمثل في : اعتبار الشارع أن كل العقوبات التي يمكن توقيعها على العدو لا بد أن تستند إلى نص شرعي، وأن ما أذن الشارع للمسلمين في إيقاعه على المحاربين غير المسلمين بعد الحرب، وعلى المناطق التي يفتحها الله عليهم، سواء فيما يتعلق بالأنفس أو الأموال، تعد بمثابة حق للمسلمين من المشروع لهم استيفاءه، ولكن أياً منها ليس بأي حال واجبا شرعياً، يتعين على المسلمين التمسك بالحصول عليه وإلا وقعوا في الإثم، مما يعني إخضاع تلك التسويات تماماً لاعتبارات الملازمة السياسية، وإمكانية التوظيف السياسي لتلك الحقوق، في إقامة العلاقة المرجوة بين الجانبين.

وأمر الشارع المسلمين ، أن يتحروا العدل كحد أدنى في استيفاء تلك الحقوق، وحثهم على الإحسان إلى الطرف الثاني، بالتنازل له عن بعض تلك الحقوق أو عنها كلها، حسب النظر لصالح الإسلام وأهله، وذلك على التفصيل التالي:

١- إخضاع الشارع ترتيبات ما بعد الحرب لاعتبارات الملازمة السياسية:

ترددت تسويات آثار ما بعد اللجوء الفعلي للقوة في العهد النبوي في ظل هذا المبدأ العام الذي لا مجال للإستثناء فيه بين أمرين: إما الحزم بتقرير حقوق المسلمين تجاه المحاربين غير المسلمين الذين تم إخضاعهم وأخذ الحق منهم أحياناً، وإما الإحسان إليهم لتأليفهم، بالتنازل عن بعض تلك الحقوق في أحيان كثيرة، كسبيل لتوظيف ما

كما لم يصدر الرسول على مواصلة القتال في الحالات التي كانت تعرض الجانبين لخسائر جسيمة، وأوضح نموذج لذلك هو : فكة الحصار عن الطائف دون فتحها. كما رضى المسلمون يوم تبوك بعزف الرزم وحلفائهم عن الإشتباك المسلح مع القوات الإسلامية، وانسحبوا بعد ثلاثة أسابيع من لقاء أنفسهم. المرجع السابق، ص ٤٥.

(١) الطبري ، تاريخ ، مرجع سابق، ج ٣ ص ٥٢ - ٥٤.

(٢) عبد المتعال الصنعيني ، تاريخ العرب في مرجع سابق، ص ١٢٤ - ١٢٦.

أذن الشارع فى أخذه، فى الترغيب والترهيب السياسى فى آن واحد، وإثبات أنه لا غاية للجهاد إلا إعلاء أمر الله ورسوله. فلنوضح مدى مصداقية هذه المقولة من خلال تتبع الخطوط العريضة للتسويات التى تمت على يد النبى، لإقرار السلم بين المسلمين وغيرهم، ومن أهمها:

أ - تكشف تسوية أثار ما بعد استخدام القوة ضد يهود بنى قينقاع، أن المسلمين قبلوا حقن دمائهم، تلبية لوساطة رأس النفاق عبد الله بن أبى سلول رغم نقضهم العهد، واكتفوا بإجلالهم إلى خيبر (١). ولو كان الأمر بمثابة حد يقضى بأن يقتلوا لنقضهم العهد لما قبل الرسول وساطة، ولكنها الإشارة الجلية إلى إعطاء الشارع المسلمين الحق فى التوصل، إلى ترتيب سياسى فى مواجهة من ينقض العهد، يراعى فيه الأصلح للأمة.

ب - وفى تسوية غدر بنى النضير، ونكثهم العهد بعد محاصرتهم بالقوة، جرت المصالحة على أن يحقن لهم الرسول دمائهم، وتؤول إلى المسلمين الأموال التى لا يقوون على حملها والعتاد العسكرى، ويتم تهجيرهم إلى منطقتى خيبر وأذرعاء بالشام. وخص النبى المهاجرين واثنين من فقراء الأنصار فحسب بكل الغنائم (٢) مما يقوم دليلا على أن حق المقاتلين فى الغنائم نسبى، ولولى الأمر تقسيمها حسب اعتبارات نظره لصالح الأمة، علاوة على إثبات حق المسلمين فى الغنائم.

ج - وفى تسوية أثار ما بعد قتال يهود بنى قريظة لغدرهم بالمسلمين تم تنفيذ حكم سعد فيهم، بقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم وقسمة أموالهم (٣)

د - وفى تسويته لأثار ما بعد استخدام القوة ضد بنى المصطلق فى العام السادس للهجرة، أكد الرسول بكل جلاء أن ما أذن الشارع فى أخذه من غير المسلمين هو حق، وليس واجبا بأى شكل من الأشكال، حيث تزوج جويرية بنت الحارث، وكانت من السبى، فرد المسلمون بإجراء فى نفس الإتجاه بإطلاق سراح من كان فى أيديهم من سبايا وأسرى بنى المصطلق جميعا .

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٥٧-٧٦٢.

(٢) انظر أيضا: الجوينى، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١٧٩-١٩٩.

(٣) وهى تسوية أكد الرسول أنها تمثل العدل إن أريد استيفاءه. وهو ما يفهم منه ضمنا، عدم استيفاء الحق كله من يهود بنى النضير وبنى قينقاع. وألح النبى إلى أن هذا الحكم هو حق وليس واجبا، بإشارته العملية إلى إمكانية العفو، بزواجه من : ريحانة بنت عمرو من نسائهم، والعفو عن عناصر منهم مرة أخرى، أكد النبى على أن حق المقاتلين المسلمين فى الغنائم ليس مطلقا، فلم يقسم سبى بنى قريظة، بل اشتترى بهم خيلا وسلاحا، مشيرا إلى أن الغنائم حق للأمة كما هى حق للمقاتلين، وينبى توظيفها فى دعم قدرة الأمة على الجهاد فى سبيل الله. الطبرى، تاريخ مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٨١-٥٩٢.

هـ - وبعد أن استخدم زيد بن حارثة القوة ضد قافلة لقريش، واستولى عليها، في حين فر قائدها أبى العاص بن الربيع، قامت زينب بنت رسول الله على أثر استغاثة الأخير بها بإجارتها، وتوسطت لدى الرسول والمسلمين في إعادة أموال القافلة إليه . وأفرج الرسول عن بعض أسرى سرية لزيد بن حارثة في العام السادس الهجرى دون مقابل .

و- وفى التسوية التى تمت مع يهود خيبر، عاقب الرسول أسيرا يدعى: كنانة بن الربيع بن أبى الحقيق، بجريمة قتل شقيق محمد بن مسلمة، ومكن الأخير من القصاص منه.

واستجاب الرسول، لعرض من يهود خيبر ، ويهود فدك، بتسييرهم وحقق دمائهم، وأن يخلوا أموالهم للمسلمين. ثم استجاب لعرض تال من يهود خيبر، مفاده تثبيتهم هم ويهود فدك في أرضهم مقابل نصف ريع إنتاجها، على أن يكون له أن يخرجهم متى شاء ، وصالحهم على ذلك (١) . وبين الرسول أن ما يؤول إلى المسلمين بعد قتال كأموال خيبر يعد غنيمة للمسلمين، أما ما يؤول إليهم بغير حرب فيعد فيئا ، أمر التصرف فيه لولى أمر المسلمين. واعتبر الرسول الوسطاء السياسيين كالمحاريين، فأسهم من أموال خيبر لمحيصة بن مسعود الذى مشى فى الصلح بينه وبين يهود فدك.

ومرة أخرى، بين الرسول أن حق المقاتلين المسلمين فى الغنائم قابل للتنازل عنه(٢). وأشار عمر بن الخطاب إلى أن الله خص رسوله من الفء بشىء، لم يعطه أحد غيره، فكانت له أموال بنى النضير خالصة مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجب عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، وبين الرسول السنة، فى التوظيف السياسى لتلك الأموال، التى جعل الله أمر قسمتها إليه، فكان ينفق منها سنته، وما بقى جعله فى الكراع والسلاح عدة فى سبيل الله، ولم يستأثر بشىء، بل بثها فى المسلمين وجعلها جعل مال الله، مرسيا بذلك السنة فى قواعد إنفاق الفء [المال العام] وفى حين لم يقسم رسول الله فدك وسبعة بساتين من أموال بنى النضير فإنه قسم نصف خيبر، وعزل النصف لما ينوب المسلمين من نوائب(٣) .

ز - ورد الرسول كل الأسرى والسبايا والذراى الذين اقتادتهم سرية إسلامية كان قد

(١) المرجع السابق، ج ٢ ص ٦١٠، ٦٤١ - ٦٤٢، ج ٢ ص ١٤ - ١٥ .

(٢) حيث لم يقصر غنيمة خيبر على من شهدها، بل جعلها لأهل الحديبية ممن شهد غزوة خيبر، ومن غاب عنها. ولما وصل جعفر بمن كانوا معه من مهاجرة الحبشة، وكانوا أربعين رجلا، قال النبى: « إن خير لمن شهد الحديبية خاصة، وإن إخوانكم هؤلاء قد شهدوا معكم، ألا تشركوهم؟ » فقال أهل الحديبية: « نعم، إفعلى يا رسول الله فأسهم لهم، ولو قد من شئونة، منهم : الطفيل بن عمرو، وأبو هريرة، حضروا أثناء القسمة. وتؤكد بذلك أن الغنائم حق قابل للتصرف بالرضا. ابن شبة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٨٢ - ١٨٧ .

(٣) يحيى بن آدم القرشى، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٢ - ٢٦، وانظر أيضاً، عبد القديم زلوم، مرجع سابق، ص ٤٩ .

بعث بها إلى بنى تميم، وذلك بعد استقبال وفد من بنى تميم وتبادل الكلمات بين شاعره وخطيبه، وشاعرهم وخطيبهم، ودخل القوم في الإسلام. وأطلق الرسول على أحد هؤلاء الأسرى، وهو: «قيس بن عامر»، لقب سيد أهل الوبر، وأمر الرسول بجانب إطلاق سراح الأسرى والسبى بجوائز للوفد^(١).

ج - وأعاد الرسول، لغير المسلمين، أول غنيمة ضخمة تستولى عليها إحدى السرايا الإسلامية من قبيلة جذام، والتي بلغت مائة أسير، وألف بعير، وخمسة آلاف شاة^(٢)

ط - وفي غزوة حنين، تمكن المسلمون من أخذ أسرى وسبايا، يبلغون ستة آلاف شخص، قام الرسول برسم خطة لقادة هوازن الذين جاؤا إليه لترتيب الإفراج عنهم^(٣)

وبادر الرسول بإيفاد مبعوثين إلى: مالك بن عوف، الذي قاد هوازن في غزوة حنين يعرض عليه العفو، ورد أهله وماله إليه، وإجازته بمائة من الأبل، وكل هذا بعد الهزيمة الساحقة التي ألحقها المسلمون بقواته يوم حنين، فقبل هذا العرض وأسلم، واستعمله الرسول على قومه، وعلى من أسلم من القبائل المجاورة للطائف^(٤).

واستخدم الرسول المن على الأسرى أداة في خدمة الدعوة الإسلامية. من ذلك عفو عن: عمرو بن عبد الله الجمحي، من أسرى بدر، وقوله له: «إنك امرؤ شاعر فأعنا بلسانك»^(٥). بل وجه الرسول جزءا من الفداء للمؤلفة قلوبهم^(٦).

ي - وأكثر من ذلك، فإن الرسول اشترط على يهود دار الإسلام أن ينفقوا مع المؤمنين في الحرب خاصة، أي ما داموا محاربين، إعانة لهم على من يعاديهم، وورد فيما يقوله أبو عبيد، أن اليهود كانوا يغزون مع المسلمين على عهد رسول الله، وكان يسهم لهم إذا غزوا معه بهذا الشرط الذي شرطه عليهم^(٧).

هذه بعض الأدلة التي تثبت أن ما أذن الشارع في توقيعه على غير المسلمين

(١) ابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٩٤.

(٢) محمود شيت خطاب، جيش الرسول، مرجع سابق ص ٤٩.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨١٧، حيث أبلغهم أنه متنازل لهم عن نصيبه ونصيب بنى عبد المطلب، وأرشد الولد إلى أن يقولوا: «تستشف برسول الله إلى المسلمين، وبالمسلمين إلى رسول الله في نسائنا وأبنائنا» وكان قد تم بالفعل قسمة السبى. فاسترضى الرسول من تمسك بحقه من هذا السبى، بحيث لم يتنازلوا إلا باختيارهم، وتعهد بتعويض من رفض بمقابل يدفعه له مستقبلا، أثمن مما كان في يده. وأمن الرسول - بذلك - إعادة كل سبى هوازن بلا استثناء. في حين لم يرد عليهم ما غنمه الجيش من أموالهم. الطبري، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٢ - ٨٩.

(٤) الطبري، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٠.

(٥) المرجع السابق، ج ٢ ص ٥٠٠.

(٦) أبو عبيد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١٧ - ٢١٨، الطبري، تاريخ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩١ - ٩٥.

(٧) أبو عبيد، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

المحاربين بعد الحرب، هو بمثابة حق للمسلمين وليس واجبا عليهم، وهو فى المقابل، واجب على غير المسلمين ، وليس من حقهم أن يمنعه .

ولكن ما هى حدود الحق الذى أذن الشارع فيه فى العلاقة محل البحث؟.

٢- الحدود الشرعية لحقوق المسلمين لدى المعاهدين:

أ - بالنسبة للحقوق المادية: ميز الشارع بين « الفىء » و « الغنيمة » ، فالغنيمة هى: ما غلب عليه المسلمون بالقتال ، وأخذوه عنوة من كراع وسلاح وأموال فى ميدان القتال. أما الفىء، فيشمل : ما صولح عليه غير المسلمين من جزية وخراج، أما ما هرب عنه أهله وتركوه من غير قتال فأمره إلى ولى أمر المسلمين يضعه حيث يرى، وفى الغنيمة الخمس لله، وهو مردود من الله ، على الذين سماهم، وهم : الرسول ، وذى القربى، وأليتامى، والمساكين، وابن السبيل، لا يوضع فى غيرهم، وأمره إلى الإمام ، يضعه فيمن حضر منهم، بعد أن يجتهد الرأى ويتحرى العدل، والباقي يكون للمسلمين الذى غلبوا عليه، يقسم بينهم بالسوية. ولا تدخل الأرض ضمن الغنيمة^(١).

فلقد ظهر الرسول، على أكثر من دار من مشركى العرب، فتركها على حالها^(٢) فصار الإمام بالخيار، أى أن أمرها موضوع لقرار سياسى غير أنه من الملاحظ ، أن الرسول لم يقسم شيئا من الأراضى التى غلب عليها، إلا تلك التى تضمنت التسوية قرارا بإخلاء أهلها منها .

ويقول أبو عبيد أن ما يسلم عليه العدو من أرض ومال يحزره، فالإسلام يجب ما كان قبله، ولاحق لأحد فى أرض أسلم أهلها إلا الصدقة. أما الأرض التى تفتح صلحا، فإنها تخضع لأحكام الصلح، ولا يجوز الزيادة عليها . وأما الأرض المفتوحة عنوة فأمرها إلى الإمام فله أن يعاملها معاملة الفىء^(٣).

(١) يحيى بن آدم، مرجع سابق، ج ١ ص ٢-٥، أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٢١، ص ١٠-١٢.

(٢) من ذلك: البحرين، واليمامة، وبلاد غطفان، وتميم. أما ما أجلب به العدو فى عسكره فلا يترك على حاله، ومن حق الجيش الإسلامى أخذه كغنيمة ، وقد ترك رسول الله من الأقاليم التى آفأ الله بها عليه، ومن تلك التى افتتحتها عنوة قري بون تقسيم ويظهر على قرينة والتفسير وغيرهما فلم يقسم شيئا من الأرض غير خيبر ، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٨٠-٨١.

(٣) ولقد خلص أبو عبيد، إلى أن النظر فى أمر الأرض هو للإمام وأن الأرض ليست من قبيل الغنيمة، التى هى حق لأهلها دون غيرهم ، فيما عدا خمسها، وتحكمها سورة الأنفال، وإنما هى فى عداد الفىء. حتى لو أخذت عنوة، وهو لا يخمس، والمسلمين جميعا حق فيه، وتنظمه سورة الحشر . والإمام أن يعاملها معاملة الفىء. كما فعل الرسول بأرض خيبر، حيث عزل نصلها لنوائبه، وقسم النصف الثانى بين المسلمين، ثم دفع الأرض إلى يهود خيبر يزرعونها على نصف ما خرج منها، لعدم كفاية العمال المسلمين.. أو أن يجعل الأرض المفتوحة عنوة بمنأى عن الغنيمة والفىء، ويردها على أهلها الذى أخذت منهم، كما فعل الرسول بأهل مكة ، أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٧٨ - ٨٦ .

أما أبو يوسف فذهب إلى القول بأن الجزيرة العربية وضع خاص، وكما لا يقبل وجود مشركين فيها، ولا عبدة أوثان، ولا تقبل منهم الجزية فإن الرسول جعل لأرض جزيرة العرب التي فتحها الإسلام في عهده وضعا خاصاً، فلم يجعل عليها خراجاً وإنما جعل فيها العشر ونصف العشر^(١).

ولا يرد على ما أطلقه أبو يوسف غير استثناء واحد، هو: ما قرره الرسول لدى إقراره المؤقت لأهل خيبر فيها، حيث فرض عليها خراج المقاسمة، وهو خراج أوجب على صاحب الأرض في الغلة التي تخرج منها، نون تمييز بين صغير وكبير، أو ذكر أو أنثى، لأنه خراج مفروض على النماء، وهم في حدوث النماء سواء^(٢).

أما يحيى بن آدم، فمع أنه سلم بأن الأرض ليست من الغنيمة، فإنه ذهب إلى أن بوسع الإمام أن يخمسها، ويقسم أربعة أخماسها للذين ظهرها عليها إن أراد ذلك، أو أن يدعها على حالها بشكل أبدى فيئا لجميع المسلمين، بعد أن يشاور في ذلك^(٣).

ونخلص من ذلك، إلى أن من حق المسلمين أن يفرضوا على الأرض المفتوحة التزامات مالية حدها أن تكفي لأغراض حماية تلك الأراضي وحماية أهلها، والبعد عن أن تكون عامل ضغط بأي شكل يدفعهم إلى الدخول في الإسلام لمخالفة ذلك للمبدأ الأساسي للجهاد الإسلامي، وهو: حماية عدم إكراه أحد في الدين، ولا سبيل - كما تشير تسوية خيبر - إلى نزع الأرض من أصحابها طالما أنه ليس بالوسع القيام على أمرها، بجانب حقيقة لزوم التفريغ من جانب المقاتلين المسلمين لواجب الدفاع بحيث لا يزرعون ولا يزارعون.

أما بالنسبة للالتزامات الأخرى، فإنه لا سبيل للمسلمين على غير المسلمين الذين يُسَلَّمُونَ بمبدأ دفع الجزية، التي هي مصطلح يشمل: الخراج على الأرض، والجزية على الرؤوس، الأول: يتساوى فيه الذميون جميعهم، وَحْدَهُ أن يكون أقل مما تطيقه الأرض، أما الثاني: فإنه لا يفرض إلا على الذمي الحالم الذكر القادر، أو بالأحرى، هو التزام على الصالحين للخدمة العسكرية منهم، بحيث يمكن إعفاء من يتم تكليفه من جانب ولي

(١) أبو يوسف، الخراج، ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) د. علي الصوا، "موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" ضمن بحوث: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٨٩، ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢.

(٣) يحيى بن آدم، مرجع سابق، ص ٥، إلا أن رأي يحيى به آدم، يستند، فيما يبدو، إلى مداول جرت بين الصحابة = انتهوا منها إلى رفض معاملة الأرض معاملة الغنيمة، واستندوا في ذلك إلى شواهد من القرآن والسنة. كما سنوضح في البحث القادم، الأمر الذي يسقط أي اعتبار شرعي لرأي من رأى إمكانية إدخال الأرض في حكم الغنيمة. ويقوم تعدد الآراء التي طرحها أبو يوسف وأبو عبيد لمصير الأرض المفتوحة، دليلاً على عدم وجود نص قاطع بخصوصها، اللهم إلا حقيقة أن الرسول فرض عليها التزاماً ما، قل أو أكثر، يخصص لنفس الأغراض الخاصة بمال الله.

أمر المسلمين بمساعدة المجهود الحربي منها، وَحَدُّهَا أَيْضاً أَنْ تَكُونَ أَقْلَ مِنْ حَدِّ
الْإِسْتِطَاعَةِ، بِحَيْثُ لَا تَشْكَلُ أَى ضَغْطَ عَلَى الْحُرِيَةِ الدِّينِيَّةِ لِدَافِعِهَا. وَيَدْخُلُ فِي الْجَزِيَّةِ
أَيْضاً مَا يُسَمَّى بِعَشْوَرِ التِّجَارَةِ، وَهِيَ التِّزَامُ يَتَرْتَبُ عَلَى تِجَارِ دَارِ الْحَرْبِ إِذَا اسْتَأْذَنُوا
أَنْ يَتَاجَرُوا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، وَعَلَى الذَّمِيِّينَ إِذَا اسْتَأْذَنُوا فِي التِّجَارَةِ فِي دَارِ الْحَرْبِ،
وَتَقُومُ عَلَى أَسَاسِ الْمَعَامَلَةِ بِالْمَثَلِ، بِمَعْنَى أَنْ يَأْخُذَ الْمُسْلِمُونَ مِنَ الْحَرَبِيِّينَ مَا يَأْخُذُهُ
الْحَرَبِيُّونَ مِنَ التِّجَارِ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ اتِّجَارِهِمْ فِي بِلَادِهِمْ^(١).

ب - الترتيبات المتعلقة بالأنفس:

يقول أبو عبيد أن الحكم في أسرى المشركين، فيه سنن ثلاث : المن، والفداء، القتل
أحياناً، وبكل قد فعل النبي. فمن المن فعله بأهل مكة. إذ لم يعرض لأحد من أهلها في
نفس ولا مال، كما من على أهل خيبر بعد أن افتتحها عنوة، في حين قتل رجلاً من
مقاتلة بني قريظة، وأخذ أموالاً لأسرى بدر. إلا أن القاعدة الأساسية في الأسرى
بعد بدر، صارت : المن أو الفداء^(٢).

ومن الملاحظ على مقولة أبي عبيد هذه، أن قتل الأسرى كان استثناء عارضاً،
بإجراء يستند حتماً إلى محاكمة، مما يعني أنه ليس قتلًا لأسرى، وإنما هو بالأحرى
محاكمة لمجرمي الحرب على جرائم كبيرة ارتكبوها أثناء القتال أو قبله^(٣)

إلا أن الرسول، أكد بوضوح، بخصوص العقوبات التي تتعلق بالدماء على وجوب
الإحتياط فيها، وتحري تجاوز العدل إلى الإحسان، ومن شواهد ذلك، عفو عن أربعة
من الستة الذين حكم عليهم يوم الفتح بالإعدام، وكذا رجوعه عن وعيده الذي أطلقه لما
رأى ما بحمزة من مثلة يوم أحد، إذ لم يكتف عليه السلام لما نزل قوله تعالى: « وَإِنْ
عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ » بتحري العدل
بالمعاملة بالمثل دون زيادة، وإنما صبر ونهى عن المثلة^(٤).

وأمر عليه السلام بالإحسان إلى الأسرى. فعن أبي موسى مرفوعاً : « أطعموا

(١) أنظر: المرجع السابق، ص ٥١، عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، رسالة دكتوراه،
إشراف: د. محمد سلام منكور، جامعة بغداد، ١٩٦٢، ص ٢٧-٢٩، ص ١٦٢.

(٢) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٣) ودليل ذلك أن قتل القرطيين جاء بعد ارتكابهم خيانة عظيمة، وبالمثل، فإن قرار الرسول لدى الفتح الصادر بالإذن
بقتل ستة أشخاص، على سبيل الحصر، حتى لو وجدوا متعلقين باستار الكعبة، يوضح النوعية التي أجاز الرسول
قتلها من الأسرى. فأولئك الستة أناس أسلموا، ثم ارتدوا عن الإسلام، ومنهم من أهاب حد قتل نفس بغير نفس في
غير ميدان القتال، ومنهم من لم يكتف بالردة، بل نشط في إيذاء المسلمين، ويمثلهم: عبد الله بن خطل، الذي كان قد
أسلم، وبعثه الرسول جامعاً للصدقات فقتل غلامه، وارتد مشركاً، واقتنى جارتين فرغهما لهجاء رسول الله.

الطبري، تاريخ..... مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٨-٦١.

(٤) أنظر: سورة النحل: ١٢٦، ابن كثير، تفسير..... مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٩٢.

الجانح وفكوا العاني»^(١)

ولم تستقر السنة على كراهة قتل الأسير فحسب، بل إن السنة المتواترة تثبت أن الرسول جعل أمر الأسرى والسبى يدور أساساً بين أمرين فقط : المن ، أو مبادلة الأسرى^(٢)

ج - تأكيد قابلية التصرفات للمراجعة والرد:

وأخيراً، فإن السنة أكدت، على فتح باب نقد التسويات، التي يبرمها المسلمون مع غير المسلمين، بأوسع ما تحتمله الكلمة من معنى فحذر الرسول من أن ولاية الأمر قد لا يصيبون حكم الله في التسوية. وكما هو معلوم، فإنه لا شرط مع شرط الله ورسوله. ولذا فإنه عليه السلام كان يوصي أمراءه في خاصة أنفسهم، وفيمن معهم من المسلمين، وفي العدو، بالتقوى. ثم يأمرهم أن يجعلوا للعدو، ذمتهم وذمة آبائهم « ويقول لأمرائهم » لا تجعلوا لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه. فإنكم إن تخفروا ذمتكم وذمة آبائكم أهون عليكم من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله : وكان الرسول يوصي كل أمير أن: أنزل أهل الحصن على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا ^(٣) .

وبذا تتأكد بشرية التسوية، وضرورة تفحص مدى تمشيها مع حكم الله بدون أية حساسية.

هذه هي المبادئ السياسية الأساسية الواردة في القرآن، وفي تطبيقات العهد النبوي التي هي بمثابة تنشئة للصحابة في مجال ترتيب العلاقة بين المسلمين في السلم والحرب، فماذا عن السمات الأساسية لتطبيق الصحابة لهذه الإرشادات من لدن تولى أبي بكر الخلافة حتى مقتل ابن الزبير؟. هذا هو موضوع المبحث الأخير في هذه الدراسة.

(١) بل إنه كما يقول جابر بن عبد الله ، فإن الرسول اقترح ليكسو الأسير ، وبذل ثوبه ، وكفن فيه صاحب اليد في كساء الأسرى مكافأة، له ، رغم أنه كان رأس النفاق. كما ذكر أبو هريرة أن الرسول بشر الأسرى بالمغفرة فيما لو أجابوا داعي الله ، وقال " عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل " ويؤكد ابن عباس أنه ليس للمسلمين سبيل على الأسرى غير المن أو الفداء حيث قال : " لا يحل الأسارى، لأن الله قال " (قَرِيبًا مِّنَّا بَعْدَ وَاكِفَاءٍ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا " [محمد: ٤] . انظر: صحيح البخاري على هامش: السندي ، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٧١ ، ص ١٧٨ ، عبد الرزاق ، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢١٠

(٢) حقيقة أن الرسول فادى أسرى بدر بالمال، إلا إنه انتصر في مواطن كثيرة بعد ذلك وأخذ أسرى ، منها: خيبر ومكة، وحنين، وبني المصطلق، وبعض اليمن، ولم يرد عنه أنه فادى أحدا منهم بمال، ولكنه كان إما أن يمن عليهم تطوعاً بلا عوض كقعله بأهل مكة، وسبى هوازن وبني المصطلق، وإما أن يفادى الرجال من المسلمين بالرجال والنساء ، من المشركين. ومضت سنة رسول الله في الأسرى على أنه لا يسترق أحد من ذكورهم ، وإنه لا سبياء على أهل الصلح ولا رق. أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٧٢-١٩٨ ، صحيح البخاري على هامش: السندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٧١ ، ص ١٧٨.

(٣) عبد الرزاق ، مرجع سابق ج ٥ ص ٢١٨-٢١٩.

المبحث الثاني

تطبيقات الصفوة الأولى في مجال العلاقات الخارجية

الغاية من هذا المبحث، هي : رصد السمات السياسية العامة للكيفية التي رتبت بها الصفوة الإسلامية الأولى، العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ممن هم خارج دار الإسلام.

ومن الواضح أن هذا المبحث، يتناول علاقة تبدأ من نقطه أولية، وتتحرك صوب تسوية نهائية مقننة. وسوف نميز في دراسة الدور السياسي للصفوة في الموضوع محل البحث ، بين مرحلتين من مراحل تلك العلاقة:

الأولى، هي : مرحلة التنشئة والإعداد: والتي تشمل أساسيات بدايات الإتصال بين الجانبين، بجانب عملية الإتصال بينهما التالية لذلك، بكافة أبعادها ومعطياتها السابقة على الوصول إلى نقطه تبدأ المرحلة التالية عندها.

ثم المرحلة الثانية، وهي: توصل الجانبين إلى إطار اتفاقي يتمشى مع قواعد الشرع الإسلامي يحكم العلاقة محل البحث. وفي ضوء هذا التصور، سوف ينقسم هذا المبحث، إلى مطلبين:

يعالج الأول : الإطار السياسي الذي صاغته الصفوة في تطبيقاتها في مجال تنشئة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.

أما الثاني: فيعالج الإطار السياسي الذي وضعته الصفوة ، لتثبيت العلاقة بين المسلمين من نقطة بداية التوصل إلى تسويات متبادلة تحكم تلك العلاقة، بجانب الأسس التي وضعتها الصفوة لتثبيت التسويات التي تم التوصل إليها.

المطلب الأول:

الإطار السياسي للعلاقة في مرحلة التنشئة

سأحاول في هذا المطلب، رصد أهم المبادئ التي دأبت الصفوة الإسلامية الأولى على رعايتها في مجال العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، من بداية المرحلة الأولى منها، والتي يمكن استخلاصها من « توجيهات الشروع في العلاقة»، ويراد بها التوجيهات والتصريحات السياسية الصادرة من جانب أولياء أمر المسلمين للعناصر المكلفة بعملية اتصال مباشر بغير المسلمين خارج دار الإسلام، ثم من خلال مجريات عملية الإتصال بين الجانبين السابقة على التوصل إلى اتفاق بينهما.

أولاً: المعطيات السياسية لتوجيهات الشروع في العلاقة الخارجية: بوسع من يطالع الوثائق السياسية المواكبة لبدء الاتصال السياسي بين المسلمين في عهد الصفوة الإسلامية الأولى، وغير المسلمين خارج دار الإسلام أن يلاحظ إخضاع الصفوة للعلاقة محل البحث لضوابط حاكمة موجهة بالأساس لسلوكيات الطرف الأول في العلاقة وهو: « المجاهد المسلم » ومن أبرز هذه الضوابط:

١ - وحدة ذمة المسلمين:

أكد عمر بن الخطاب أن ذمة المسلمين واحدة، وأن المسلمين يسعى بذمتهم أدناهم وقال « أن المرأة كانت تأخذ على المسلمين، فيجوز أمانها وأن عبد المسلمين من أنفسهم. وهو مبدأ يفتح مجالاً واسعاً للاتصال الملزم بالنسبة لدار الإسلام.

٢- التركيز على انضباط عملية الإتصال: فلقد جرى تقليد الصفوة، على تزويد قادة الجيوش الإسلامية بتعليمات صارمة، تؤكد على التحلي بروح المسؤولية، وإبراز التميز النوعي للمجاهدين المسلمين. وتتصدر وصية أبي بكر، ليزيد، النماذج المبينة لتركيز الصفوة على هذا التقليد، ومن أهم ملامحه:

أ - مراعاة دواعي الإنضباط:

ومما جاء في هذه الوصية تعليماته ليزيد، أن « لا يكون في المقدمة، وأن يستظهر بالزاد، ويسير بالادلء ولا يقاتل بمجروح، ويحترس من البيات، ويقلل من الكلام، ولا يتيح فرصة لرسول العدو لمعرفة موقف جيشه. وألا يسارع إلى العقوبة، وأن يقبل من الناس علانيتهم، ويكل سرائرهم إلى الله »^(١).

ولا يخفى أن الصديق بأمره ليزيد ألا يكون في المقدمة، يؤكد على جماعية الإتصال في مجال العلاقة محل البحث، وضرورة أن يكون للمسلمين فيها نظام فرعي يتمثل في أمير مباشر تابع للخليفة، وأن يكون الاتصال مستنداً إلى الأخذ بالأسباب وقائماً على الحذر، لأن العلاقة قبل قبول الدعوة هي علاقة عداوة من الجانب الثاني، ولذا نبه الصديق على الإحتراس من البيات، وأمر بعدم إتاحة فرصة، عبر الثرثرة، للعدو للتعرف على نقاط الضعف، وحرص على إبعاد أسباب الشك والريبة في صفوف المسلمين، بتنبيه الأمير إلى أنه ليس له أن ينقب عن سرائر الناس.

ب - إبراز التفوق السلوكي:

توضح وصية الصديق ليزيد، أن أهم ما عولت عليه الصفوة في ترتيب العلاقة محل

(١) رفيق العظم، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٤، ابن قتية، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٨-١٠٩.

البحث، هو : إعداد الطرف الأول « المسلمين »، بما يواكب متطلبات العلاقة المثلى المراد إقامتها بين الجانبين. فلقد ذكر الصديق أن السلاح الأول، فى العلاقة محل البحث، هو : الإستقامة. ونهى الجيش عن الخيانة وعن الغدر وعن الغلول، وعن قتل غير المحاربين، وعن التمثيل بقتلى المحاربين وعن إتلاف الزروع والأشجار المثمرة والبهائم إلا لما تكل، وعن التعرض لمن تفرغوا للعبادة أيا كانت معتقداتهم ^(١)، وأمره فى الوقت ذاته، بالشدة تجاه من يرفضون إلا الحرب ^(٢)

وبذا يؤكد الصديق، أن على الجيش الإسلامى ألا يتعرض إلا لصنف واحد، هم : الذين يرفضون إلا الحرب. وإذا استدعى الأمر قتالا فيجب تحاشي إلحاق الضرر بغير المحاربين، وتحاشي إلحاق الضرر بالزروع، والحيوانات، والمباني، وغيرها من مظاهر العمران، وذلك فى تأصيل رفيع لسلوك قتالى حضارى، يلتزم به المسلمون تطبيقا لقانونهم الداخلى من جانب واحد، ويكمن وراء ذلك، اعتبار المسلمين أن غير المسلمين وأموالهم بمثابة رصيد كامن للإسلام، إذ قد يتحولون إليه، أو على الأقل يتحولون من موقع مناصبته العداء إلى التعاون مع متطلبات الدعوة الإسلامية.

ج - مراعاة التوافق بين استقامة القول والعمل:

أكد الفاروق على هذا المبدأ فكان يوصى الجيوش بالتقوى، ولزوم الحق والصبر، وعدم الاعتداء، وأن « لا يجبنوا عند اللقاء، ولا يمتثلوا عند القدرة ، ولا يسرفوا عند الظهور، ولا يقتلوا إلا من قاتل وألا يغلوا عند الغنائم، وأن ينزهوا الجهاد عن عرض الدنيا، ويتوقوا قتل الهرم، والمرأة ، والوليد، عند التقاء الزحفان، وعند حمة النهضات» ^(٣).

وأوصى أبو بكر عكرمة لما بعثه إلى عمان بالالتزام مصداقية الكلمة، وبمراعاة الشرع، وألا يطلب من أحد فوق طاقته ^(٤)

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٥٧.

(٢) قال الصديق ، ليزيد، وهو يهيم بتوحيده هو وجيشه: « إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له فدعهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له، وستجد رجالاً قد فحسوا عن أوساط رؤسهم من الشعر، وتركوا منها أمثال العصائب فاضربوا ما فحسوا عنه بالسيف، اني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا حبسها ولا كبيراً هزماً، ولا تعقرن نخلاً ولا شجراً مثمراً ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لملكه، ولا تجبن ولا تغفل! انظر: الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى ، القاهرة: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، ١٣٢٢هـ، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص ٨-٦.

(٣) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٧.

(٤) وأوصاه أن « لا تجعل قورك لغوا فى عقوبة ولا عفو، وانظر متى تقول وما تقول، ولا توعدن فى معصية بأكثر من عقوبتها، فإن فعلت أمتت، وإن تركت كذبت، ولا تؤمنن شريفاً دون أن يكفل بأمله، ولا تكلفن ضعيفاً أكثر من نفسه وركزت الصفة على إبراز جعل الجهاد خالصاً لوجه الله، ومن ذلك قول أبى الدرداء: « أنها الناس عمل صالح قبل الغزو، فإنما تقاتلون بأعمالكم ». ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٧-١٠٩.

وكتب عمر، إلى أبي عبيدة بن الجراح، لدى تأميره على جند الشام: « إني أمرك بثلاث: عليك بتقوى الله، ولا تقدم بالمسلمين إلى هلكة رجاء غنيمة ولا تنزلهم منزلاً قبل أن تستريده لهم، ولا تبعث سرية إلا في كثف من الناس، وإياك وإلقاء المسلمين في التهلكة، واغض بصرك عن الدنيا وآله قلبك عنها»^(١).

وبذا يؤكد عمر، في بدء الكتاب وخاتمته، على أن السير إنما هو باسم الله، وأن سلاحه الأول هو تقوى الله وتجريد الجهاد عن أية مطامع دنيوية، والحيطة على المسلمين بكل السبل الممكنة.

ويركز أبو موسى الأشعري على بعد آخر هام، إذ جمع القراء في جيشه، وذكرهم بأن من سمات المسلم أن يفعل ما يقول، وأن تأكيد الله على ضرورة مواكبة القول للعمل ارتبط بإعلان حبه لمن يقاتلون لإعلاء كلمته صفاً واحداً، كأنهم بنيان مرصوص^(٢).

ويؤكد عمر على أن الأمانة تقتضى رعاية المسلمين، ومن يظهر عليهم المسلمون، فيكتب إلى أبي عبيدة، بمناسبة تكليف عمرو بن العاص، بالتوجه بعسكره إلى مصر: « إعلم بأنك راع وكل راع مسئول عن رعيته. وقد قال الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ (الحج: ٤٢) وقال عليه السلام في حقك أنك أمين هذه الأمة فاعط الأمانة حقها، ومن ترك الصلاة فاضربه عليها وإذا قرأت كتابي هذا، فأمر عمرو بن العاص أن يتوجه بعسكره إلى مصر، وأرسل معه عامر بن ربيعة ومشايخ من أصحاب رسول الله، ممن يقتدى بهم عند المشورة»^(٣).

د - تعميم التوجيهات السياسية الأساسية:

من الملفت للنظر أن أبا عبيدة، حينما تلقى هذا الكتاب جمع المسلمين، وقرأه عليه، مما يشير إلى أن هذه الكتب كانت بمثابة عملية تثقيف سياسي إسلامي للمجاهدين^(٤). وبالفعل كان المجاهدون على وعى كامل بحقوقهم وواجباتهم^(٥).

(١) رفيق العظم: مرجع سابق، ص ٤٤٦ - ٤٤٧.

(٢) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٥٩.

(٣) الإمام ابن إسحق الأموي، الفتوح، القاهرة: مطبعة حجر، ١٢٧٥، ص ٣.

(٤) ويؤكد ذلك أيضاً الكتاب الذي بحث به عمر إلى أبي موسى مبيناً أن عتاد المجاهد المسلم، أمران: معرفة إسلامية صحيحة يعرف في ضوئها ماله وما عليه تجاه نفسه وتجاه غيره، وتدريب عسكري يحقق المهارة القتالية. فلقد جاء في الكتاب المذكور: "تفقهروا في الدين وتعلموا السنة، وتعلموا العربية، وتعلموا طعن الدرية [أي الرماية على أهداف غير حقيقة] جمال الدين القفطي، أنباء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٠، ج ١ ص ١٦.

(٥) ومن شواهد ذلك، أن عمر كان يعقب الجيوش، بمعنى: أنه كان يقوم بعملية إحلال للقوات كل فترة، فمكث أحد الجيوش حيناً ولم تاته عقب، فانسحبوا فكتب أمير السرية إلى عمر، فاجتمع بهم، وسألهم كيف يتركون ثغره =

ومن التوجيهات الإرشادية ، التي جرى تعميمها ، تلك الرسالة الجامعة، التي بعث بها عمر ، إلى سعد بن أبي وقاص ، والتي اشتملت على مبادئ خمسة هامة في ترتيب العلاقة محل البحث.

ويتصدر المبادئ التي ركزت عليها هذه الرسالة العمرية ، أمر الجيش بطاعة الله وتقواه في كل الأحوال ، باعتبار أن هذا هو السلاح الأول ، والتنبيه إلى أن العدو الأول هو الذنوب، ثم المحاربين الكفار ، ولفت النظر إلى أن ثمة رقابة دقيقة ودائمة ، من الملائكة، على أفراد الجيش الإسلامي، والإشارة إلى ضرورة الإستحياء من المعاصي؛ إذ لا يعقل أن يعصى المرء وهو في ساحة الجهاد في سبيل الله ، والتأكيد على أنه من المجافى للصواب، اتخاذ سلوكيات العدو معياراً لتبرير سلوكيات الجيش الإسلامي ، واستحضار الحاجة الدائمة إلى معونة الله .

أما المبدأ الثاني الذي أكدت عليه رسالته عمر إلى سعد فهو : رعاية الطرف الأول في العلاقة محل البحث ضد أي خطر، وتأكيد حرمة قرى أهل الصلح وتلمس أسباب تأمينها ، وتأمين الصورة الإسلامية من أية آثار عكسية تؤثر على نجاح عملية الإتصال بين المسلمين وغير المسلمين ، من جراء سلوكيات غير مستقيمة من جانب بعض ، العناصر الإسلامية (١) .

=وينسبون للناس مثل هذه السنة؟ فقالوا له : " لم نَقْرَأْها وقد تركت فينا أمر رسول الله ، من إعقاب الغزاة بعضها بعضاً؟" عبد الرزاق ، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٧٩ .

(١) ذلك أن أساس خروج الجيوش الإسلامية للدعوة ، هو بمثابة دخول في عملية حوار، يتعين مراعاة عناصر خمسة فيها : أولها ، شخصية المحاور الذي يدير عملية الحوار والمتمثل في : قيادة الجيش الإسلامي، والعناصر التي يتم تكليفها باتصالات مع الطرف الثاني، والثاني، شخصية الطرف الثاني للحوار والذي يحتاج إلى إعداد لنفسيته للإقتناع بالنتائج التي يقود إليها الحوار ، وإيجاد الجو الهادئ للتفكير المستقل البعيد عن الأجواء الإنفعالية ، والخلط بين القضايا الفكرية والقضايا الشخصية والرواسب الموروثة، والثالث ، ضرورة إتاحة الفرصة للمتحاورين لمعرفة موضوع الحوار، وذلك من خلال تعريف غير المسلمين بالفكرة التي يدعو إليها المسلمون والرابع، التعرف الواعي على الأفكار المضادة التي عند الطرف الآخر إيماناً بأن موضوع الصراع بين الجانبين، يختلف مستوياته، ومجالاته، ووسائل الحركة، إنما يهدف إلى الوصول إلى الإيمان الحق، عن حرية تامة بالفكرة الإسلامية، والعمل على حشد أكبر عدد ممكن من الناس للإرتباط بها، والإنسجام معها، وذلك عبر الحوار يأتي هي أحسن . انظر تفاصيل العناصر الواجب توافرها في الحوار والركائز القرآنية لها بالتفصيل في: محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، قواعده وأساليبه ومعطياته، بيروت: دار المعارف للطبعوعات. ١٩٨٧، ص ٢٠-٥٦. وجاء في رسالة عمر هذه : " أوصيك بطاعة الله وتقواه على كل حال أنت ومن معك فإن تقوى الله أفضل العدة على العدو وأقوى المكيده في الحرب. وأمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي من احتراسكم من عدوكم. فإن ثوب الجيش أخوف عليكم من عدوكم، وإنما ينصر المسلمون علي عدوهم بمعصية عنوهم لله. وإن لم ننصر عليهم بفضلائنا، لم نغلبهم بقوتنا، واعلموا أن عليكم في سيركم حفظة من الله، يعلمون ما تفعلون، فاستحيوا منهم، ولا تعملوا بمعاصي الله. وأنتم في سبيل الله ولا تقولوا أن عدونا شر منا فإن يسلطوا علينا فإننا قد علمنا أن قوماً سلب الله عليهم من هو شر منهم، كما سلب على بني إسرائيل، لما عملوا بمعاصي الله ، من جاسوا خلال الديار وكان وعداً فاعلوا، فاسألوا الله العون على أنفسكم كما تسألونه العون علي عدوكم. أسأل الله ذلك لنا ولكم . انظر النص الكامل لهذه الرسالة في : سعيد حوى، فصول في الإمرة والأمير ، بيروت: دار عمار، ١٩٨٨.

وسعيًا لتحقيق متطلبات هذا المبدأ، أمر عمر أميره بمراعاة أسباب الحفاظ على معنويات الجيش، وإيصاله إلى أرض العدو، وهو قادر على المواجهة. فقال: "ترفق بالمسلمين في سيرهم، ولا تسيرهم سيرا يتعبهم، ولا تقصر بهم عن منزل فيه رفق بهم، حتى يبلغوا عدوهم والسفر لم ينقص قوتهم. فإنهم سائرون إلى عدو مقيم، جام الأنفس والكراع، وأقم بمن معك في كل جمعة يوما وليلة، يكون ذلك لهم راحة يجمعون بها أنفسهم، ويصلحون أسلحتهم وأمتعتهم".

وبعد التأكيد على أسباب صيانة سلامة الأنفس والعتاد الحربي الإسلامي، نبه عمر إلى أن الوقاية خير من العلاج، وأن من أهم أسلحة الجيش الإسلامي الظهور بسلوكيات إسلامية يوافق فيها القول العمل. فأمر عمر - كإجراء احتياطي - بإبعاد منازل الجيش عن قرى الصلح، درأً لإمكانية وقوع أية تجاوزات، تحسب بالسلب، على العلاقة المراد إقامتها، وعدم السماح إلا لأهل الثقة بدخول قرى الصلح، والتأكيد على حرمة أهل الصلح ولزوم الوفاء لهم.

ونصت رسالة عمر، على مبدأ ثالث، وهو: التنوع في أسلوب المعاملة حسب نوعية شريك الدور، والرفق بأهل الصلح، وعدم تحميلهم فوق طاقتهم. فلقد طلب عمر من أميره، ألا يظلم أهل الصلح بغية النصر على أهل الحرب، وأن يستعين بمن يثق به من أهل المناطق الجارى فتحها، على أن تكون دواعي الثقة مطلقة، بمعنى: التحرز فيها كيلا يؤتى من قبيل الإفراط في حسن الظن.

أما المبدأ الرابع، فهو: ضرورة جمع معلومات كافية عن العدو: فلقد نبه عمر إلى ضرورة إسناد أمر جمع المعلومات إلى طلائع استطلاع، من أفضل عناصر الجيش، مع تسليحها بأفضل ما بحوزة الجيش من أسلحة. ذلك أن العدو قد يكشف بعضها فيكرهها على الدخول في قتال، ويجب بالتالي أن تكون من القوة بحيث تحدث الأثر النفسى المطلوب في العدو بإشعاره بقوة الجيش، ويتمسك أسباب الكف عن استخدام القوة.

أما المبدأ الخامس، والأخير، في رسالة عمر، فهو: وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، واعتبار أن الغرض من جمع المعلومات عن العدو ليس التمكن من محاربته، بقدر ما هو التحرز من استكراه الطرف الثاني للمسلمين على القتال، ولذا يجب على المسلمين الكف، بعد الأخذ بالأسباب، والتأهب ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، مع أخذ الحيطة والحذر البالغين.

• و- تأكيد قابلية التصرفات للنقد:

من المبادئ التي شملتها توجيهات الصفوة، مبدأ: إنزال العدو على حكم المسلمين تأكيداً لبشرية حكمهم وضرورة إخضاعه للشرع، وقابليته، بالتالي، للنقض حالة ثبوت

مخالفته للشريعة، وإعطاء الأمان لكل من طلبه ولو بالإشارة^(١)

وأكد عمر على أن الغدر لا يدخل في نطاق الحيل الشرعية في القتال، وإنه ليس من الخداع المشروع في الحرب، تجاه من نزل على أمان المسلمين، أو طلب الأمان، أن تتخذ الإجابة سبيلاً للإمساك به ، وإلحاق أى ضرر به ، وهدد عمر من يفعل ذلك بالقتل^(٢).

و - التشديد على عدم قبول الوقوع في الأسر وعدم الفرار من الميدان:

أكد لفيف من الصحابة في توجيهاتهم ، على ضرورة الإستبسال في الحرب ، وعدم تسليم النفس للعدو أو الفرار منه^(٣)

ثانياً : المعطيات السياسية لمعاملة الصفوة لغير المسلمين قبل الوفاق:

رسخت الصفوة ، عددا من المبادئ السياسية الحاكمة للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، في المرحلة السابقة ، على التوصل إلى تسوية نهائية للعلاقة بين الجانبين بالصلح، وما شابهه، وسنحاول استخلاص هذه المبادئ من واقع تصرفات الجيش الإسلامى في تنفيذه لتعليمات الصفوة ، في التطبيقات التي شهدتها الفتوح الإسلامية:

المبدأ الأول : التركيز على العمل السياسى ، قبل اللجوء إلى القوة ، وأثناء اللجوء إليها: ومن الأدلة على إلزام الصفوة بهذا المبدأ ، حرصها على إجراء اتصالات مكثفة مع الجانب الثانى قبل اللجوء إلى القوة^(٤).

(١) فلقد كتب عمر إلى الجيش أن إذا حاصرتم قصرا فلا تقولوا: انزلوا على حكم الله وحكمنا ولكن أنزلوهم على حكمكم، وإذا لقي رجل رجلا ، فقال له أية كلمة أو إشارة تدل على الأمان بأي لغة كانت فقد آمنه . عبد الرزاق ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ٢١٩ - ٢٢١.

(٢) د. عارف خليل أبو عيد، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت: دار الأرقم للنشر والتوزيع، ١٩٨٢ ص ١٩٩ .
(٣) . فلقد قال عمار بن ياسر : « من استأسر برئت منه الذمة » . وقال عمر : « إذا لقيتم العدو فلا تقروا » . وقال على وابن عمر : « الفرار من الكباش » ومذهب ابن عباس ، أنه يجب على الجيش الإسلامى أن يصابى بضعف قوته ، فإذا زاد عدد جيش العدو عن ضعف جيش المسلمين ، فلمسلم أن يفر . أوبالآخرى الحق في أن ينسحب بشكل منظم . فعلى الواحد ، ينص القرآن (راجع : الأنفال: ٦٦) ، أن يصابى اثنين: فمن فر من اثنين فقد فر . ومن فر من ثلاثة ، فلم يفر. المرجع السابق، ص ٢١٨ - ٢١٩ ، ص ٢٢٨.

(٤) ومن ذلك قيام سعد بن أبي وقاص، بإرسال وفد من رجالات الصحابة، لإجراء حوار مع يزيدجرد ملك الفرس قبل القادسية، وإبداء ذلك الوفد سعة أفق وسماحة بالغة بتقبل استغزات الجانب الثانى، التي وصلت إلى حد وضع حفنة من التراب على رأس رئيس الوفد الإسلامى، ابن خلدون ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٢٠ وحاول ذلك الوفد ، من خلال اتصالات أجراها مع الرجل الثانى فى دولة الفرس (رستم) ، إثارة قضايا غايتها: التعريف بالإسلام، وتوضيح معالم الاختلاف بين سياسة ملوك الفرس ، والسياسة النابعة من تعاليم الإسلام، رفيق العظم، مرجع سابق، ص ٥٢٠، ويلخص ابن خلدون ، تركيز عمر على هذا المبدأ ، فى مستهل مواجهته للفرس ، بقوله : « قال عمر والله لأضرين ملوك العجم بملوك العرب » . فلم يدع رئيسا ، ولا ذا رأى وشرف ، وبسطة ، ولا خطيبا ، ولا شاعرا =

٢- أما المبدأ الثاني ، فأساسه أولوية الإقناع السياسي ، وتحجيم اللجوء للقوة: والأدلة على الأخذ بهذا المبدأ كثيرة منها:

أ - تحاشى المسلمون المواجهة العسكرية مع الفرس أربعة أشهر ، وهم يبعثون وجوه الصحابة إلى رستم ويزدجرد، لدعوتهما إلى الله ، وليعرضوا عليهما أن يتبعوا المسلمين على الإسلام ولهما ما للمسلمين وعليهما ما عليهم^(١).

ب - حاول عمرو بن العاص أن يفتح مصر بلا حرج بأن دفع أمامه قوة من النصارى ، ليوضح لأهل مصر سماحة الإسلام، كما دفع يعناصر ممن أسلموا من أهل الكتاب، وفي مقدمتهم : « يوحنا » صاحب حلب وأصحابه . ولما علم المقوقس بذلك طلب من ابنته ، وكانت على رأس الجيش المصرى أن تكف عن القتال ، وأن تعطيهما أماناً، وتطلب منهم إرسال وفد إليه . وركز المسلمون على إبراز أحد المفاهيم الإسلامية فى ردهم على هذا العرض، ألا وهو : عدم إتخاذ قرار إلا بعد الشورى^(٢).

ج - ولما تمكنت مجموعة من الجيش الإسلامى من أسر ابنه المقوقس ، جمع عمرو الصحابة وذكرهم بقوله تعالى : ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ (الرحمن : ٦٠). ثم قال : لقد أرسل المقوقس هدية إلى نبينا . وأرى أن نبعث إليه بابتنة، وجميع من أسرناهم من جواريتها وأتباعها، وما أخذنا من أموالهم . فاستصوبوا رأيه، وبعث بالغنائم والأسرى، ومنهم ابنة الملك، إليه مع قيس بن سعد . وحرص الأخير لدى تسليمه ابنة المقوقس على ترسيخ البساطة التى يفرسها الدين الإسلامى فى أتباعه.

د - ولما طلب ولى عهد المقوقس مبعوثاً من المسلمين للتفاوض ، تشاور عمرو بن العاص مع الصحابة، وولى شرحبيل بن حسنة على الجيش وذهب بنفسه للتفاوض معه، وحرص عمرو منذ بداية اللقاء على إرساء مفاهيم إسلامية من أبرزها : تقديم أمر الآخرة على الأولى ، وتأكيد بشرية عيسى بن مريم ونبوته^(٣).

٢- أما المبدأ الثالث فهو التوظيف السياسى للقُدوة الحسنة: ولقد وصل الأمر بالصفوة ، فى تأكيدها على انسجام سلوكيات الجيش الفعلية ، مع المبادئ الإسلامية ، حدا دفع غير المسلمين إلى عدم التحالف على حريهم، من ذلك:

أ - أنه لما أرسل يزيدجرد مبعوثاً إلى ملك الصين يطلب منه إرسال قوات لمساعدته فى

إلا رماهم به . وكتب إلى المنى بن حارثة، أن يدعو الفرسان وأولى النجدة من ربيعة ومضر ، ويحضرهم طوعاً أو كرهاً . وكتب إلى عماله على الأمصار أن يبعثوا له كل من له نجدة ، أو فرس أو سلاح، أو رأى ، ثم سار فيهم بعض الطريق، وعاد إلى المدينة، بعد أن نصب عليهم : سعد بن أبى وقاص، ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٩١٦-٩١٧.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق ج ٧ ص ٤٢-٤٨.

(٢) ابن اسحق الاموى ، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

التصدي للجيش الإسلامي ، وسأل ملك الصين ، المبعوث الفارسي ، عن سلوكيات ، المسلمين، فحدثه عنها ، فما كان منه إلا أن كتب إلى ملك الفرس رسالة موجزة نصها : « سالمهم فإنه لا يقوم لهم شيء ».

ب - ولما حاول يزدجرد الإستعانة بقوات تركية وأفلح في الحصول عليها ، منعه أهل فارس وحملوه حملاً على مصالحة المسلمين ، معللين ذلك بأنهم : أوفى ذمتهم للترك ومن الممكن الركون إليهم ، ولم يملك لما خالفهم في الرأي وحارب، إلا أن يفر إلى تركيا^(١).

ج - ومن قبيل الجهاد بالقُدوة الحسنة : ما فعله عبد الله بن حذافة ، رسول رسول الله إلى كسرى ، لما وقع أسيراً في يد قوات الروم^(٢).

د - ومن قبيل الأساليب التي استخدمتها الصفوة ، للإختراق السياسي لصفوف العدو، عبر : الإحسان إليه ، والإستقامة في التصرف معه ، معاملة المقاتلين عند اللقاء بالشدة والحزم، إلى حد دفع المقوقس إلى إرسال قوات إلى أطراف البلاد مما يلي الشام، مهمتهم الوحيدة ألا يتركوا أحداً من الروم أو غيرهم من أهل بلاد الشام ، يعبروا أرض مصر ، خوفاً من أن يتحدثوا بما صنعه المجاهدون المسلمون بجنود الشام ، فيدخل اليأس في قلوب جنود القبط^(٣).

هـ - وفي مقابل ذلك ، استخدمت الصفوة أسلوب اللين والتبصير السياسي في مواجهة غير المقاتلين ، ومن يتم إخضاعهم من المقاتلين ، وتوضيح المكاسب السياسية التي يمكنهم إحرازها بالإمتثال للحكم الإسلامي ، وفي مقدمتها : المواساة والتلاحم بين القيادة والرعية^(٤) ، أما خالدين الوليد، فاستطاع بإثارة بعض القيم الإسلامية أن

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٨٦-٩٨٨.

(٢) قال له قيصر الروم: " هل لك أن تنتصر وأعطيك نصف ملكي؟" قال: " لا" وأعطيتني جميع ما تملك، وجميع ما تملك العرب، مارجعت عن دين محمد طرفة عين. قال: إذن أقتلك قال: " أنت وذاك" فأمر به فسلب وقال للرماة: إرموه قريباً من يده" يبتغي تخويفه، وأخذ يعيد عليه هذا العرض فيرفضه، ثم قتل أسيراً أمامه- رفض هذا العرض- بوضعه في ماء يغلي حتي يموت، ولما لم يثبته- بعد ذلك - طلب منه مجرد ترضية معنوية، بأن طلب منه = أن يقيبل رأسه، مقابل إخلاء سبيله. فوافق بشرط أن يكون مقابل هذه الترضية إطلاق سراح كافة الأسرى المسلمين فاستجاب له قيصر الروم. وقدم عبد الله بن حذافة، بالأسري علي عمر، فأعرب عن رضاه بهذه السلوكيات، وقال: " حق على كل مسلم أن يقيبل رأس ابن حذافة، وأنا أبداً " وقيل رأسه، الحافظ الأدهبي ، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧-٨.

(٣) ابن اسحق الأموي ، مرجع سابق ، ص ١٢.

(٤) ومن الشواهد على ذلك ، صنع أبي عبيدة ، وخالد بن الوليد، فلقد رفض الوليد وليمة أعداء بعض دهاقين قرى الصلح له ، لا تشمل الجند كلهم قائلاً: " لا حاجة لنا فيما لا يسع الجند، ويش المرء أبو عبيدة إن صحب قوماً من بلادهم، أهرقوا دماهم دونه أو لم يهرقوها، فاستأثر عليهم بشيء يصيبه، لا والله لا يأكل أبو عبيدة مما أفاء الله عليهم إلا كما يأكل أوسطهم". المرجع السابق ، ص ١٣ - ١٤ .

يدفع المفاوضات الذى بعث به ملك مصر إلى الدخول فى الإسلام. (١).

٤ - التوظيف السياسى لبدأ الإحسان إلى الخصم: من أساليب الصفوة فى التوظيف السياسى لبدأ الإحسان إلى غير المسلمين : الإحسان إلى الأسرى ، وتأمين سلامة من يطلب أمان المسلمين والوفاء بالعهد حتى فى مواجهة الغدر.

أ - ومن نماذج التوظيف السياسى للإحسان إلى الأسرى ، ما فعله أبو عبيدة ، من إطلاق سراح أحد كبار قادة الروم بعد وقوعه فى الأسر ، ويدعى جابان ، لقاء وعد منه بالمشى فى الصلح بين الجانبين (٢) . كما أبرم المسلمون صلحا مع أحد قادة الفرس ، ويدعى دينار ، وكان من بين الأسرى (٣) .

وسعت الصفوة ، إلى تأليف العدويان على أسرى ارتكبوا مخالفات جسيمة سابقة على الأسر ، منها: النقض المتوالى للعهود، وإراقة دماء بعض كبار الصحابة، وذلك رعاية لمكانتهم فى أقوامهم ، وإمكانية الإستفادة منهم فى الوصول إلى كلمة سواء بين الجانبين (٤)

ب - وتوسعت الصفوة فى إعطاء الأمان لمن يطلبه دون طلب ضمانات. ومن ذلك : إمضاء معاوية أماناً أعطاه أحد المسلمين لواحد من كبار قادة الفرس بعد أسره، فقام بقلقل وغلب على المنطقة التى نزل بها ، واستعان بالترك . وهودليل على توسيع الصفوة لنطاق الأمان ، وعدم مطالبتهم بضمانات . وهو المبدأ الذى عبر عنه عمر ، فى تعليمات صريحة ، بإجراء ، الأمان لأى شخص من غير المسلمين - حتى لو طلب ذلك بمجرد الإشارة ، فإن : « الخطأ بالوفاء له بقية ، أما الخطأ بالغدر ففيه الهلكة » (٥) .

ج - واعتبرت الصفوة أن غير المحاربين بمثابة معاهدين بشكل تلقائى. فلقد عهد عمر ، إلى الجيوش الإسلامية ، بخصوص الفلاحين الذين لا يعينون أحدا عليهم ، أن ذلك يكون بمثابة أمان لهم . وحدث أن أبرم معاوية صلحا مع الروم ، وارتهن لديه

(١) فلقد سأل ذلك المبعوث خالدا: " أنت أمير هؤلاء القوم؟ فقال خالد: " يزعمون اني أميرهم مادمت على الحق، واتباع العدل في الحكم والإنصاف والخوف من الله ، محسنا للمحسن منهم، شديداً على المسي، فمتى خرجت علي هذه الأسس فلا إمرة لى عليهم. فاسلم الرجل وأبلغ خالدا بان ملك مصر طلب نجدة من ملك برقة، وحذر المسلمين من التعرض لهجوم من تلك الجهة. ابن اسحق الأمرى. مرجع سابق، ص ٧٢-٧٣.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٦٢-٩٦٨.

(٣) الدينورى ، مرجع سابق ، ص ١٢٧.

(٤) واستطاعت الصفوة ، بإعطاء الهرمزان الأمان ، كسبه إلى جانب المسلمين ، والذى وصل إل حد بذله مساعيه لدى أصحابه للدخول فى الصلح مع أبى موسى الأشعرى، قائد القوات الإسلامية فى تلك الناحية، بل حثه أصحابه على الإسلام . كما شارك كبار الصحابة فى إتمام الفتح الإسلامى ، لما كان قد تبقى من بلاد الفرس. ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٦٨.

(٥) المرجع السابق، ج ٢ ص ٩٩١-٩٩٢، رفيق العظم، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

رهائن منهم ، جعلهم فى بعلبك كضمانة للإلتزام بالصلح . ففدر الروم ، فأبى معاوية أن يمس من فى يده من الرهائن ، وخلق سبيلهم . وأجمع المسلمون بعد التشاور على التمسك بقاعدة عمر : « وفاء بغدر ، خير من غدر بغدر »^(١).

د - بل إن الصفوة امتنعت عن ترتيب أوضاع الجيش ، على نحو يمكنه من الهجوم الفورى ، عقب إنتهاء أجل العهد المبرم بنبيهم وبين الروم^(٢).

ولقد أدى هذا الصنيع بالروم إلى القول بأن أصحاب رسول الله لا يثبت لهم عدو لأنهم : يوفون بالعهد ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، ويتناصفون فيما بينهم^(٣).

(هـ) تغليب الإعتبارات الإستراتيجية: فقد حرص المسلمون على نفى أية فكرة غير صحيحة ، تعلق بأذهان غير المسلمين ، حتى ، وإن كان من الممكن أن يكون لترويجها أثر إيجابى مؤقت فى إخضاع العدو.

ومن نماذج ذلك ، رد خالد بن الوليد على واحد من قادة الروم سألته : « هل سماك الرسول سيف الله ، لأن الله أنزل سيفاً على نبيه ، فأعطاه لك ، فلا تقا تل به أحداً إلا هزمته » ؟ فرد بالنفى القاطع لذلك . ولفت نظر سائله إلى أن بوسعه أن يحتل أسمى المكائات بين المسلمين ، فيما لو دخل الإسلام وأخلص لله ، بل حاول خالد ، هضم مكانته ، بالقول بفضل من يؤمن دون أن يرى النبى ، على من أمن وقد رآه ، ورأى ما أجراه الله من معجزات على يديه^(٤).

(١) ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٩٣٦ . أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ .

(٢) فلقد أراد معاوية بن أبي سفيان أن يسير إلى الروم مع قرب الأجل حتى إذا انقضى وهو قريب من بلادهم أغار عليهم فجأة . فقال له الصحابي عمرو بن عتبة : الله أكبر يا معاوية وفاء لا غدر وأوصاه بأنه مادام بينه وبين القوم عهد ، فلا يحلن عقدة حتى ينبذ إليهم على سواء . فاستجاب معاوية ، ورجع بالجيش . ابن كثير ، تفسير ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٥٨٥ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ج ٧ ص ١٧ . ومع أن سكان منطقة تدعى « عرب سوس » أخلوا بعهدهم ، وكانوا يتجسسون على المسلمين لحساب الروم ، فإن عمر بن الخطاب أصدر أوامره لعامله عمير بن سعيد أن يعطيهم مكان كل شاة شاتين ، ويكان كل شىء مثليه ، ويرطلهم منها إلى موضع آخر لا يخلون فيه بأمن المسلمين . فإن رفضوا فعليه أن ينبذ إليهم عهدهم ، وأن يمهلهم سنة كاملة . ولما طلب أتباع كسرى ، وكان من بينهم ابنته ، الأمان على أنفسهم ، من سلمان الفارسى ، بحيث يذهبون إلى حيث يشاؤون قال سعد بن أبى وقاص ، أسلمان إن المسلمين قد انتشروا فى بلاد فارس ، وخاف أن يقصدوا بعض الجهات فيقع بهم أحد من بادية اليمن فلا يبقى عليهم . ولكن قل لهم : « لكم علينا أن نؤمنكم إلى مأمئكم » فليختاروا لهم أى موضع أرادوا ، فنوصلهم إليه ، وبعد ذلك لا نضمن لهم ما يتأتى عليهم . « وأدى هذا الموقف إلى دخول أولئك الذين طلبوا الأمان فى الإسلام . وسلموا قصر كسرى بالمدائن إلى المسلمين . أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدى ، فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان ، القاهرة : مطبعة المحروسة ، ١٨٩١ ، ص ٥٠-٥١ .

(٤) الحافظ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٧ ص ١٢-١٤ .

٦ - أما المبدأ السادس فمحموره : التزام الحذر البالغ، والتؤدة في الفتح الإسلامي^(١).

وحرصت الصفوة على تأمين القوات الإسلامية ، بالأخذ بكل أسباب الحيلة والحذر فأنجموا على إبقاء ثلثي مقاتلي كل إقليم فيه لأغراض الدفاع عنه، وأن يشخص الثلث فقط لدعم الجيش الإسلامي في نقاط المواجهة الساخنة^(٢).

وأخذاً بدعوة الحذر ، استجاب عمر لشورى أصحابه بالأى يخرج بنفسه لحرب الروم^(٣). وكتب عمر، إلى سعد ، يوصيه إن كانت له القلبة أن يتقدم بحذر وعلى أساس من دراية واسعة بطبيعة ساحة تحركه ، وإن كانت الأخرى أن يتراجع بالجيش إلى أدنى حجر من أرض العدو حتى يرد الله للمسلمين الكرة^(٤).

ووضع عمر ، هذه التعليمات موضع التنفيذ بالفعل ، لما اجتمعت الفرس على يزيدجرد، وألبوا من أبرم من الفرس عهدا مع المسلمين ، ودعوهم لخلع الطاعة ، إذ قام بسحب الجيوش الإسلامية من بلاد الفرس وأمرها بالمراقبة في أطراف البلاد الأمامية المتاخمة لهم .

وكان عمر يؤكد عقب كل فتح على اتخاذ موقف دفاعي ، وعلى أن الفتح ليس غاية بذاته . فلقد أمر الأحنف بن قيس بعدم تتبع فلول الترك التي أثرت الإنسحاب .

ولم يأن عمر، في حجره على المسلمين التوسع في بلاد العجم خوفا عليهم ، إلا بعد الإقتناع بمشورة الأحنف بن قيس ، الذي أكد أن الفرس لن يقبلوا أى بديل غير مواصلة القتال، مابقى ملكهم بينهم ، مما يستلزم التوسع في الفتوحات .

ولما فتح الله خراسان كلها على يدى الأحنف ، كتب إليه عمر ينهيه عن مواصلة

(١) التزم الصفوة ، بقاعدة كان أول من نبه إليها في ميدان القتال في عهدهم هو : المن بن حارثة ، الذي أوصى أخاه: المثنى ، قبل وفاته أن : " لا تدخلوا بلاد فارس، وقائلوهم على حدود أرضهم بأديء حجر من أرض العرب، فإن يظهر الله المسلمين فلهما ما وراءهم ولا رجعتهم إلى فئة ، ثم تكونوا أعلم بسببهم، وأجراً على أرضهم". ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩١٨-٩١٩.

(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٤٢-١٤٣. وأمر عمر، سعد بن أبي وقاص أن يبلى لأصحابه دارهجرة ، بحيث لا يكون بينهم وبين عمر بحر، الدينوري، مرجع سابق، ص ١٢٤. وعلى أثر قيام عمر بعمليات بحرية تجريبية ، حيث بعث أناسا عليهم : علقمة بن مجزر إلى الحبشة ، فأصيبوا في البحر حلف ألا يحمل بعدها مسلمين غزاة في البحر. عيد الرزاق ، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٨٤، ٢٧٢.

(٣) لخطورة ما ينجم عن تعرضه للخطر من آثار عبر عنها علي بقوله : " لا تشخص من هذه البلاد، ولا تشخص من أهل الشام واليمن إليهم؛ خشية استقلال الفرس والحبشة ذلك، واشخص إليهم أهل العراق. فلذلك متى شخصت بنفسك من هذه الأرض انتفضت عليك العرب من أقطارها وأطرافها ، حتى يكون ما تدع وراءك ، أهم إليك مما بين يديك من العورات والعيالات" محمد أبو زهرة، الخطابة في أرض مصرها، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٧-٧٨.

(٤) ولما أبلغ سعد ، عمر بفتح القاسية وسهولة مواصلة الفتح أوصاه كتب إليه : عمر- مؤكداً على التؤدة والحذر : " قف ولا تتبعهم واتخذ المسلمين دار هجرة، ومنزل جهاد، ولا تجعل بيني وبين المسلمين بحراً، الحيدر آبادي، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٢٠٦، ص ٢٠٨-٢٠٩.

الفتح ويقول : « وددت لو أن بيننا وبين خراسان بحرا من نار ، فإن أهلها سينقضون عهدهم »^(١) كما رفض عمرو الإذن لعمرو بن العاص في مواصلة الغزو في البلاد التي تلى طرابلس الغرب^(٢) .

وردا على سعى معاوية لديه لإقناعه بغزو البحر ، كتب عمرو ، إلي عمرو بن العاص ، يسأله عن ظروف الحملات البحرية في ظل أوضاع المسلمين آنئذ^(٣) .

وفي تعليمات أصدرها عمرو ، لعمرو بن العاص ، أمره أن يختار عاصمة لمصر لا يفصل بين المسلمين فيها والخليفة ماء في صيف ولا شتاء ، وعدم إقامة أية مشاريع بحرية لوصل البحر المتوسط ببحيرة التمساح بالبحر الأحمر ، حماية لأمن الأماكن المقدسة ضد الروم ، في وقت لم يكن المسلمون قد تملكوا فيه بعد القوة البحرية اللازمة للدفاع^(٤) .

بل إن عمرو ، لما فتح الحكم بن عمرو ، منطقة تدعى «مكران» ، وبعث ببشرى الفتح والخمس إلى عمرو ، مع سحار العبدى ، فسأله عن تلك البلاد ، وتحدث عن صعوبة ظروفها ، قال عمرو : «و الله لا يغزوها جيش لى أبداً»^(٥) .

٧- أما المبدأ السابع فقوامه ، التعبئة الشاملة: والتي لا يحدها غير مانص الشارع على تحريمه ، ومن الشواهد على ذلك ، على سبيل المثال لا الحصر:

أ - ترتيبات التعبئة المعنوية التي لجأت إليها الصفوة أثناء القتال، والتي شملت

(١) ابن كثير، البداية والنهاية.....، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣٤ - ٣٥، ص ٩٨ - ٩٩، ص ١٤١ .

(٢) عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح إفريقيا والاندلس، تحقيق: د. عبد الله أنيس الطبع، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٦٤ ص ٣٢ - ٣٤ .

(٣) وبناء على ما قاله عمرو ، كتب عمرو إلي معاوية: "والذي بعث محمداً بالحق، لا أحمل فيه مسلماً أبداً، فبالله لمسلم واحد أحب إلي مما حوت بلاد الروم، وإياك أن تعرض لي في ذلك فقد علمت ما لقي العلاء بن الحضرمي مني" وكان العلاء قد جرد حملة بحرية، علي بلاد الفرس بعد القادسية وعزله عمر بعدها ، مظهرا أن المسلمين لا يسعون إلي تملك قوة بحرية وكانت عمر ملك الروم، وأقصر من الغزو. ولا شك أن ذلك كان إجراء مؤقتا، المرجع السابق، ص ٣٦ - ٤٠ .

(٤) عبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم، فتوح مصر وأخبارها ، القاهرة: مؤسسة دار التعاون، د.ت، ص ١٧، د. نظمى لوقا، مرجع سابق ، ص ١٥٨ - ١٦٠ .

(٥) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٩٢ ولزم المسلمون - بوجه عام - جانب الحذر ، وإعداد العدة لكل المستجدات ، واتخاذ موقف دفاعي ولما تصدى الروم للترتيبات التي توصل إليها المسلمون مع سكان شمال أفريقيا في عهد عثمان ومعاوية ، اضطروا المسلمون إلى الدخول في معارك معهم ، اتضح من خلالها ، بعد الثقة بين الإلتزام الحازم حتى عهد عثمان بعدم الغزو في البحر ، وجعل عثمان له حين أن ينه تطوعياً ، وبين إعداد القوة البحرية اللازمة في صمت ، وهي القوة التي سحرت الروم في موقعة ذات الصواري لما أراوا مدافعة الإسكندرية في عهد معاوية، وحملتهم على إحترام سريان العهد المبرمة بين المسلمين والبلدان الإفريقية. عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٨٧ .

إلى جانب إثارة الوازع الدينى، إثارة الوازع الفطرى للإحساس بالكرامة، على نحو تعبير الأشعس ، لقبيلة كندة بما يفعله بنو أسد فى القتال يوم القادسية، وما أدى إليه من استماتتهم فى القتال.

ب - ويجانب إسناد مهمة الحث على القتال لمسؤول معين يدعى : « قاص الجيش » مهمته التذكير بأخبار الفروسية والبطولات، جرى تكليف أناس بتلاوة آيات الجهاد على المقاتلين، فضلا عن إلقاء مجموعة من مشاهير الصحابة خطبا فى الجيش قبل المعارك، على نحو ما حدث فى موقعة أجنادين ضد الروم^(١).

ج - كما شاركت نساء مسلمات فى موقعة اليرموك، كن ينشدن الشعر لتقوية عزم الرجال، وكن يضربن بالحجارة والخشب وجه من يفر من الميدان، وشاركن فى القتال فعلا لما دعت الضرورة. كما شاركت أم حرام بنت ملحان فى غزو قبرص^(٢).

د - واستفاد الصحابة من جسور الإتصال العربية المتقدمة، ممثلة فى : قبيلة ربيعة الذين كانوا من أجراً الناس على الفرس، وأعلمهم بحقيقة أمرهم.

هـ - وسمح عمر قبل القادسية، حتى لمن اقتربوا الردة فى بداية عهد الصديق، بالمشاركة فى القتال . وقام المثنى بن حارثة، بعملية تعبئة وصلت إلى حد تجنيد عناصر غير مسلمة، حيث بعث رسله فى كل من يليه من العرب، فاستجابوا له حتى نصارى النمر جاعوا وعليهم أنس بن هلال يقولون: « نقاتل مع قومنا »^(٣) وشارك مسيحيون، إلى جانب المسلمين، فى موقعة البويب التى دارت بين المسلمين والفرس^(٤).

و - وكان خالد بن الوليد، بعد أن بعثه عمر، رداً لعمر بن العاص، فى فتح الإسكندرية، يتخذ من كل بلد وإقليم عيوناً له، يعطيهم أوفى أجر، مقابل أن يكشفوا له الأخبار ويقضوا له الأشغال ويأتوه بأخبار الملوك^(٥).

(١) ابن خلدون ، مرجع سابق، ج٢ ص ٩٢٠ - ٩٢٤.

(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية مرجع سابق، ج٧ ص ١٢ - ١٥.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ج٢ ص ٩١٢ - ٩١٤.

(٤) د. محمد مصطفى الزحيلي ، " الإسلام وأهل الذمة " ، ضمن : بحوث المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن، ١٩٨٩، ج١ ص ٢٥٢.

(٥) أبو إسحاق الأموى، مرجع سابق، ص ٥٦ وكان عمر، يستنفر الناس لما أبطل عليه خبر نهاوند، وكان الناس من كثرة استنفره، ليس لهم - على حد قول أبى يوسف - ذكر إلا نهاوند، وابن مقرن، قائد القوات الإسلامية فيها (أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٥٦) ولما بلغ عمر، أن أبا عبيدة يواجه ظروفا صعبة بالشام وقد أجلب عليه العدو، كتب إليه يقول: « إنه لا يغلب عسر يسرين » ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أُصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَأِبُوا (آل عمران: ٢٠٠) فكتب إليه أبو عبيدة، رسالة موجزة نصها: « إن الله تعالى يقول : إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لُغِبٌ وَلَهُوَ (الحديد: ٢٠) فقرأ عمر الكتاب على المنبر، وقال : يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ إِنَّمَا يَعْرِضُ بِكُمْ أَبُو عُبَيْدَةَ، فَارْغَبُوا فِي الْجِهَادِ . الذهبى، سير ...، مرجع سابق، ج١ ص ٩.

والتقت كلمة الصحابة، على أن الجهاد فرض كفاية ابتداء، ولكنه يتحول إلى فرض عين، إن هجم العدو على دار الإسلام، وعندها تخرج المرأة والعبد بلا إذن زوج ولا سيد لأغراض الجهاد، أى أن التعبئة تصير عامة على كل قادر على حمل السلاح، حالة التحول من الهجوم إلى الدفاع.

وبالمثل، فإنه فى الوقت الذى كره فيه الصحابة إن وُجد فى أن يأخذ المقاتلون جعلاً، أى أجرة، مقابل الإشتراك فى الجيش^(١). فإنهم، كما يقول ابن عمر، كان القاعد منهم عن الخروج للجهاد يمنع الغازى، واجتمعت كلمة الصحابة بخصوص الجعائل ألا يأخذها المجاهد لنفسه ما دام هناك قيتاً وإنما ينفقها فى سبيل الله^(٢).

هذا عن أبرز المبادئ السياسية التى أرسيتها الصفوة فى مرحلة ما قبل التوصل إلى وفاق فى العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ولكن ماذا عن المبادئ التى أرسيتها الصفوة فى التسويات النهائية للعلاقة محل البحث، ووسائل تثبيت تلك التسويات؟ هذا هو موضوع المطلب القادم.

المطلب الثانى

ركائز تثبيت العلاقة

سوف يدور هذا المطلب، حول رؤية نظرية فى العديد من عهود التسوية، التى أبرمتها الصفوة عن طريق الصلح دون قتال، ومع غير المسلمين بعد إيقاف القتال، مع التركيز على نقاط أربع: كيفية تسوية مسألة الأسرى ومجرى الحرب، ووضع الحدود والكيانات الإقليمية، ووضع الأرض المفتوحة والمتصالح عليها، ومجموعة الحقوق والواجبات المتبادلة بين طرفى العلاقة محل البحث، ثم نعقب على ذلك برؤية لتلك التسويات فى موضع التنفيذ، فى الفترة محل البحث، فى ضوء الارشادات والتوجيهات السياسية، الصادرة من أولى الأمر، لتسوية ما نشب من احتمالات أثناء دخول عهود الذمة مرحلة التنفيذ.

أولاً : نماذج من عهود الذمة، رؤية تحليلية فى النصوص : أقامت الصفوة سياستها

(١) انظر: تلمصيل ذلك فى : عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى، متن كنز الدقائق، القاهرة : قلم المطبوعات، دار الكتب، ١٨٩٢، ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) ومن شواهد ذلك، قول ابن عمر عن الجعائل: لم أكن لأرتشى إلا مارشاني الله وقول ابن الزبير فيها: تركها أفضل فإن أخذتها فأنفقها فى سبيل الله، وقول ابن عباس: كان الرجل يجعل فى نفسه، أى يبعث عن نفسه رجلاً للجهاد، ويجعل له جعلاً. ولا بأس إن جعلت الجعائل فى كراع أو سلاح. عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٢٠ - ٢٢١.

إزاء العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، على مبدأ الإستعداد الدائم لقبول الصلح^(١).

ولقد تمكنت الصفوة من تسوية العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين صلحا دون قتال، في مواطن عديدة.

وتم للمسلمين في عهد عمر، ونتيجة لإحسان بكيرين عبدالله، لشقيق رستم، بعد أن وقع في الأسر، واستجابته لعرض من الأخير جاء فيه « أسكني عندك أصالح لك على البلاد » التمكن من عقد مصالحات بين المسلمين وكافة بلاد الفرس، باستثناء الحصون العسكرية^(٢).

وفي نفس الوقت، تمكن المسلمون من فتح مناطق أخرى عنوة، على أثر التعرض لخطر مباشر منها، على نحو يؤكد التزام المسلمين دائما في لجوئهم للقوة بموقف الدفاع^(٣).

وبلغت الفتوحات في عهد معاوية، المحيط الأطلسي، وتم له فتح ما كان قد تبقى من بلاد السودان. وكانت الغزوات في عهده متتابعة لحماية أطراف الدولة الإسلامية، وكانت الثغور محفوظة بأسطول بحري إسلامي قوى^(٤).

وبعد هذه الفكرة الموجزة التي يتضح منها أن أكثر المناطق المفتوحة فتحت صلحا، نستعرض نماذج من العهود التي أبرمتها الصفوة، مع أهالي المناطق المفتوحة صلحا، ونماذج من الترتيبات النهائية في المناطق المفتوحة عنوة، مع محاولة لإبراز الوضع

(١) ويعبر عن ذلك الإمام على، في كتابه إلى الأشتر النخعي، بقوله: « لا تدفعن صلحا دعاك إليه عوذك، والله فيه رضا فإن في الصلح دعة لجنودك وراحة لك من هموك وأمنا لبلادك »، د. محمد سلام مذكور، معالم الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٧. ومن ذلك: فتح الموصل، ودمشق التي غلب المسلمون على بعضها قبل أن يطلب الروم الصلح، ثم أجابهم المسلمون إلى طلب الصلح واعتبروها كلها أرضا مفتوحة صلحا (ابن خلدون مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٨٢) وتم فتح سائر مدن الشام صلحا، وكذا بيت المقدس، وطبرية وحلب وأنطاكية وبلبك وحمص ومصر والريجان ونهاوند (ابن العماد، مرجع سابق ج ١ ص ٣٤ - ٣٥)، ومن أرض السواد الحيرة، وأوليس وبلانقيا (يحيى بن أنم، مرجع سابق، ص ٣٥)

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٨١ - ٩٨٢. كما فتحت بلاد الجزيرة كلها صلحا على يد عياض بن غنم وأكثر بلاد خراسان على يد عبدالله بن عامر في زمن عثمان حتى مرو كما فتح في زمن عثمان الري صلحا على يد: أبي موسى الأشعري، وطبرستان صلحا على يد: سعيد بن العاص، وكرمان وساجستان صلحا على يد: عبدالله بن عامر، أما وراء مرو فتم فتحه صلحا في عهد معاوية، على يد: سعد بن عثمان بن عفان، ويشمل سمرقند وكمش ونسف وبخارى، ابن قتيبة، المعارف، مرجع سابق، ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

(٣) ومن المناطق المفتوحة عنوة: الموصل، وتستر وتكريت، وقيسارية، والاهواز، والدينور، وهمدان، وسابور، والإسكندرية في الفتح الثاني، وأراضي الشام وحصونها العسكرية وأصبهان والسواد كله، ومناطق شمال إفريقيا، ابن العماد، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٥ - ٤٠.

(٤) ابن حزم، جوامع السيرة، جمل فتوح، مرجع سابق، ص ٤٠. وانظر: النوى، سيرة على بن أبي طالب، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

بالنسبة للنقاط الأربعة التي سبق القول بأنه سيتم التركيز عليها.

١- نماذج من عهود المناطق المفتوحة صلحا:

أ- صلح عمر مع أهل أيلياء : جاء في صلح عمر بن الخطاب، مع أهل أيلياء: « إنهم آمنون على دمائهم، وأولادهم، ونسائهم، وجميع كنائسهم. لا تسكن ولا تهدم» وبذا أكد عمر على مبدأ هام، وهو: تأمين حرمة أنفس، وأعراض، وأماكن عبادة، أهل الذمة.

وجاء في شروط الصلح مع أهل مصر: « ألا يخرجوا من ديارهم، ولا تنتزع نساؤهم ولا أبنائهم منهم، ولا كتوزهم ولا أراضيتهم، ولا يزداد عليهم»^(١)

وبذا أكد الصلح على مبادئ بالغة الأهمية على رأسها: أن الخضوع لعلاقة صلح مع قوات إسلامية، لا يعنى عدم وجود كيانات إقليمية داخل إطار دار الإسلام، وهو ما يتأكد من ضمير الملكية المتكرر في الصلح، وليس للمسلمين أن يهجروهم من بلادهم ولا أن يسبوا نساءهم وأبنائهم، أى أن الصلح ضمن حريتهم، كما أنه ليس للمسلمين أن ينزعوا منهم الثروات المعدنية الموجودة في أراضيتهم. وليس لهم أن يزيّدوا عليهم في الإلتزامات، فوق ما نص عليه الصلح المبرم بين الجانبين^(٢).

ب- صلح عمر مع أهل بيت المقدس : جاء في كتاب عمر لأهل بيت المقدس: « أن لهم الأمان لأنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وسقيمتهم، وبريتهم، وسائر ملتهم، ولا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صلبانهم، ولا من أموالهم شيء، ولا يكرهون في دينهم. ولا يضار أحد منهم»^(٣).

ويفصل هذا العهد بدرجة أكبر، مبدأ: حرمة أنفس وأموال وأماكن عبادة غير المسلمين، ويضيف إليها التأكيد على حريتهم الدينية، وعلى عدم الإضرار بأحد منهم ولا أخذ شيء من ممتلكات كنيسيتهم، ولا من أموالهم، إلا ما تم الصلح عليه، على سبيل الحصر.

ج- صلح خالد مع أهل الشام : وفي عهده لأهل الشام، تعهد خالد بن الوليد بمنحهم أمانا « على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وسور مدينتهم، ولا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم. لهم بذلك عهد الله، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، والمؤمنين، ولا يعرض لهم

(١) ابن خلّون ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٦٥، أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

(٢) وهو ما أشار إليه أبو عبيد بقوله: السنة في أرض الصلح ألا يزداد علي وتليفتها التي صلحوا عليها، وأن قدروا على أكثر من ذلك، فلا يحل أن نأخذ منهم فوق ما صالحناهم عليه أي أن الإلتزامات تخضع لمبدأ: " لا التزام إلا بنص وتدسية العقود . أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٣) راجع مقدمة تحقيق كتاب: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: د. صبحي الصالحى ، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١، ج ١ ص ٤٤.

إلا بخير، إذا أعطوا الجزية»

والجديد في هذا العهد أمران: التأكيد على حرمة مساكن غير المسلمين الداخلين في الصلح، والنص على أن هذه الشروط مكفولة، ليس بذمة عاقدها فحسب، وإنما هي مكفولة بعهد الله، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، والمسلمين جميعاً^(١). وفي حين كان النزول على الأمان أثناء الحرب، يُكفل بقبول ذمة قادة الجيش، فإنه من الملاحظ هنا تغليب العهد وتشديد شروطه، بمنح غير المسلمين : ذمة الله ورسوله.

د- صلح خالد مع أهل الحيرة: أخذ خالد بن الوليد، على غير المسلمين شروطاً أكثر تفصيلاً في صلحه مع أهل الحيرة، حيث نص على جزية سنوية محددة، وعلى أن يستثنى من دفع الجزية: الرهبان، والقسيسين المتفرغين لأعمال العبادة، وعلى أن الجزية مقابل المنعة، فإن لم يمنع المسلمون غير المسلمين - أى يحمونهم - فلا شيء على الطرف الثاني، وإن غدر الطرف الثاني بفعل أو بقول فالذمة منهم بريئة.

وحرص خالد على نشر كتاب الصلح، الذي أبرمه مع رؤساء الحيرة، على أهل الحيرة، ليعلموا حدود ما اتفق عليه مع رؤسائهم^(٢).

ولفت النظر في عهد خالد، مع أهل الحيرة، تركيز الصفوة على مبادئ سياسية هامة تحكم العلاقة بينهم وبين غير المسلمين في صيغتها النهائية.

وفي مقدمة هذه المبادئ: إخضاع هذه العلاقة، لنص مكتوب أشبه ما يكون بدستور حاكم لها، يتم إبرامه بالاتفاق بين الجانبين، مع الحرص على توعية العامة والخاصة بمضمونه.

أما المبدأ الثاني، فهو : ربط العهد بنطاق جغرافي محدد، تسرى فيه شروطه، يشمل الحيز المكاني الذي يعيش فيه شعب الحيرة. ويقود هذا إلى إمكانية القول بأن الصفوة لم تسع إلى إلغاء الكيانات الإقليمية التي تم فتحها، ولم تسع إلى إلغاء حدودها.

(١) البلاذري ، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٢) كما أخرج خالد من عداد من فرض عليهم الجزية من أهل الحيرة: كل من به زمانة، أى مرض لا يرجى شفاؤه، كما اشترط عليهم ألا يعينوا كافرين على مسلم من العرب ولا من العجم، ولا يدلوا أحداً على عورات المسلمين، وجعل لهم أن أى شيخ يضعف عن العمل، أو تصيبه آفة من الآفات، وأى شخص منهم يكون غنياً فيقتدر، ويصير أهل بيته يتصدقون عليه، أن يطرح عنه جزئيه ويعوله هو وعياله من بيت مال المسلمين ما أقيم بدار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار والإسلام، فليس على المسلمين النفقة عليهم وجعل لهم أن أى عبد من عبيدهم يدخل في الإسلام، أن يقام = فى أسواق المسلمين فيباع بأعلى ما يقدر عليه، ويدفع ثمنه إلى صاحبه. ولهم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب، من غير أن يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم وشروط عليهم القيام بجباية ما صالحهم عليه حتى يؤدوه إلى بيت مال المسلمين، وعالمهم منهم. فإن طلبوا عوناً من المسلمين أعينوا به، ومؤنة العون من بيت مال المسلمين. الحيرابادى، مجموعة الوثائق.....، مرجع سابق، ص ٢١٩-٢٢٢.

ومن الشواهد المؤكدة لذلك، ما كتبه خالد بن الوليد، إلى رؤساء أهل فارس، ونصه : « ادخلوا في أمرنا، ندعكم وارضكم، ونجوز إلى غيركم »^(١) وأمره أخرى ، سال رستم المغيرة بن شعبه، لما بعثه سعد، للتفاوض معه : « رأيت إن دخلنا في دينكم أترجعون عن بلادنا ؟ قال المغيرة : « أى والله، ثم لانقرب بلادكم إلا فى تجارة أو حاجة »^(٢).

أما المبدأ الثالث، الذى أكد عليه العهد المبرم بين خالد وأهل الحيرة، فهو : اعتبار أن أخذ الجزية بمثابة حق للمسلمين، وليست واجبا عليهم، وذلك فى ضوء استثناء عناصر معينة من دفعها، بل تجاوز ذلك إلى تقرير حقوق لغير المسلمين فى بيت المال، تتمثل فى الإعفاء من الجزية، والإعالة من بيت مال المسلمين، للمحتاجين هم وعيالهم، بصرف النظر عن دينهم، ما أقاموا فى دار الإسلام، فى إشارة إلى قصر ولاية ومسؤولية الحكومة الإسلامية على دار الإسلام.

أما المبدأ الرابع، فى العهد موضع التعليق، فهو التأكيد على رعاية الإسلام لمبدأ الحرية الدينية، بإعفاء القائمين على أمر عبادات أهل الكتاب، من الإلتزامات المالية تجاه المسلمين.

أما المبدأ الخامس، فهو : ربط الحق فى أخذ الجزية بتوفير الحماية والمنعة لدافعها، فإن عجز المسلمون عن ذلك يسقط حقهم فى أخذ الجزية.

أما المبدأ السادس، فهو : إقامة علاقة بين الجانبين، حدها الأدنى هو لزوم الحياد

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٦.

(٢) ابن كثير، البدايه والنهايه، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣٩ وتجدر الإشارة بخصوص هذا المبدأ إلى أن الصفة مقتدية فيه، وليست مبتدعة. وتكفى الإشارة إلى بعض نماذج مؤكدة لهذا المبدأ من العهد النبوى فقد أرسى الرسول، مبدأ: إقرار وضع الكيانات الإقليمية على ما هي عليه عند دخول الإسلام، حيث رفض طلبا من وفد كندة، أن يرد عليهم بلدا كانت في يد ثقيف، استنادا إلى دعائى تاريخية وقضى بها لثقيف (انظر: ابن شبة، مرجع سابق ج ٢ ص ٥٥٢-٥٥٩) وقرر الرسول لأقوام من المسلمين حقوقا خاصة في أقاليمهم، من ذلك كتابته " العقيق " لوفد عقيل بن كعب، بصك جاء فيه : " هذا ما أعطى رسول الله ربيع، ومطرفا، وأنسا، أعطاهم العقيق، ما أقاموا الصلاة، وأتوا الزكاة، وأطاعوا الله ورسوله، ولم يعطهم حقا لمسلم " (انظر: ابن سعد، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٠٢) وتؤكد ذلك بجلال- في معاملة الرسول، لوفد شيبان، حيث أرشد في مجال إقامة الحدود الداخلية إلى ضرورة مراعاة عدم الفصل بين القبائل ومراعيها، وألا تكون تلك الحدود عراقيل تحول دون وحدة الأمة وتعاونها، وتيسير الإتصال بين أنحاء دار الإسلام. فلقد طلب حريث بن حسان الشيباني، من رسول الله، بعد أن أسلم ويبيع، طلبا نصه: " أكتب بيننا وبين بنى تميم بالهذلاء، لا يجاوزها إلينا منهم إلا مسافرا أو تاجرا " فقالت امرأة تدعى " قبيلة بنت مخزومة"، كانت قد جاءت مع الوفد لتقديم شكوى إلى رسول الله : " إنه لم يسالك يا رسول الله، السوية من الأرض، إذ سالك. إنما هذه الذمماء مفيد الجمل، ومرعى القنم، ونساء تميم وأبنائهم وراء ذلك " وبعد هذا التوضيح، قال الرسول لكتابه: " أمسك يا غلام، صبحت المسكينة، المسلم أخ المسلم يسعهما الماء والكلأ " ويتعاونان علي الفتان (انظر المرجع السابق، ج ١ ص ٣١٨-٣٢٠) وحكى الرسول لوفد الأزد حمى حول قريتهم علي اعلام مطومة وكتب الرسول لوفد بارق ألا يرى في بلادهم أحد إلا بإذنهم (المرجع السابق، ج ١ ص ٣٢٨، ص ٣٥٢، هذه بعض نماذج فحسب لإقرار النبي والصحابه لما يمكن تسميته : بالحدود الإدارية الإقليمية داخل دار الإسلام.

تجاه المسلمين وأعدائهم، فليس للمتعهدين أن يعينوا الكفار على المسلمين، ولا أن يعطوهم معلومات تكشف مواطن ضعف المسلمين، وتمكن العدو من النيل منهم. وجعل العهد، الوفاء هو المقابل للذمة، بمعنى : أن استمرار سريان العقد رهن بالوفاء.

والمبدأ السابع، هو : تنحية إمكانية أن يكون دخول عبيد غير المسلمين في الإسلام، بعد عقد الصلح، سبيلا لإلحاق أية أضرار مالية بغير المسلمين، وذلك بالنص على تعهد المسلمين بدفع أكبر ثمن يحدده السوق، إلى صاحب العبد، الذي يدخل في الإسلام.

أما المبدأ الثامن، فهو : إمكانية إخضاع غير المسلمين لضوابط تنظيمية، قاصرة على ما يرد نص بشأنه في الصلح، لتحقيق أمن القوات الإسلامية من جهة، والحفاظ على هوية غير المسلمين، وتميزهم، من جهة أخرى. وهو ما يستشف من النص على منع غير المسلمين من لبس زى الحرب الإسلامي، تمييزا لهم عن الجنود المسلمين، والسماح لهم بلبس ما سوى ذلك، وعدم إلزامهم بالتشبه بالمسلمين في لباسهم.

أما المبدأ الأخير، في هذا العهد، فهو : جعل أمر تحصيل الجزية المتصالح عليها لعمال من غير المسلمين أنفسهم، إلى أن يؤديه إلى بيت مال المسلمين، فإن احتاجوا في القيام بهذه المهمة لمساعدين مسلمين، يلتزم المسلمون بإمدادهم بهم على أن يتحمل بيت المال أجر المساعدين المسلمين.

هـ - معطيات صلح خالد، مع صلوي بن نسطونا:

ومن أبرز ما يرسيه هذا الصلح مبدأ: ضرورة أن يحظى رؤساء غير المسلمين، في المناطق التي جرى الصلح مع أهلها، برضا سكان تلك المناطق، وأن يتم اختيار نقيباتهم عن طريقهم، علاوة على تأكيد الربط بين حق المسلمين في الجزية، وبين حق غير المسلمين في الحماية^(١).

و - معطيات صلح خالد مع أهل عانات: جاء في صلح خالد بن الوليد مع نصارى عانات التأكيد على حرمة أماكن عبادة غير المسلمين، وعلى حريتهم في أداء الشعائر الدينية، وعلى منحهم قدرا أوفى من الحرية لإظهار شعائرهم في أعيادهم، ولم يستثن من ذلك غير أوقات الأذان للصلاة .

ز - معطيات صلح أهل الجزيرة: أكد العهد المبرم بين عياض بن غنم وأهل الجزيرة على ربط أمان غير المسلمين على أنفسهم وأموالهم بأدائهم الحق الذي عليهم^(٢).

ح - معطيات صلح طفليس: أما العهد المبرم بين حبيب بن مسلمة، وأهل طفليس

(١) د. حميد الله الحيداري، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٨، أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

من بلاد أرمينيا، فقد ركز على النص على اتفاق الجانبين على عدم اللجوء إلى أية حيل يراد من ورائها تقليل الجزية أو زيادتها وفي هذا العهد، إشارة إلى فرض جزية على أصحاب المواشى من غير المسلمين^(١).

ومما يلفت النظر، أن العديد من العهود، تماثلت في الشروط الواردة بها، وهي قاعدة مطردة في العهود الأخرى التي لم نتناولها بالتفصيل^(٢).

ويستخلص من ذلك أن الصفوة سعت إلى إرساء قواعد عامة تحكم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بالدرجة الأولى، بصرف النظر عن قدرات شريك العلاقة التفاوضية، تشمل تقرير حرمة الأنفس والأموال والأراضي، وعدم الإكراه في الدين، والربط بين أداء الجزية والحصول على الحماية، وربط الجزية بالبلوغ وبالطاقة في المال والأنفس، وإعفاء صغار السن والنساء والمرضى والفقراء منها، بجانب ترتيب حق لابن السبيل في إرشاده وتوجيهه، وتكليفهم أيضا بإصلاح الطرق.

ولا يخفى في ضوء ما سبق، أنه ليس ثمة اختلاف بين العهود التي أبرمتها الصفوة مع المناطق التي دخلت في صلح مع المسلمين، وصارت من دار الإسلام، فهي تختلف فيما بينها في التفاصيل فحسب، ولكنها تتحد في الجوهر، وفي القواعد الأساسية الواردة بها.

٢- نماذج من عهود الصلح مع أهالي المناطق البعيدة نسبيا عن دار الإسلام : تصالح المسلمون، مع أهالي بعض المناطق البعيدة نسبيا عن دار الإسلام، بشروط أكثر مرونة، ويكفي الإشارة إلى بعض نماذج لذلك.

أ - ففي صلحه مع عاهل أفغانستان، اشترط عبدالله بن عامر عليه: « مناصحة المسلمين، وإصلاح ما تحت يديه من الأراضي، وتأدية الجزية التي صالحه عليها، وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلا بينهم، فمن منع ما عليه فلا عهد له ولا ذمة».

ويلاحظ على هذا العهد التركيز على إثراء الفطرة السليمة، وزرع القيم الإسلامية. فمع أن المسلمين قد اتفقوا على جزية محددة، فإنهم اهتموا بأن يكون تحصيل من كلفوه بأمرها لها، قائما على العدل، واشتروطوا على الطرف الثاني، الإهتمام بالعمارة،

(١) د. حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٢) فلقد نص عهد أبرمه النعمان بن مقرن، وآخر عقده سويد بن مقرن، وثالث عقده عتبة بن فرقد، ورابع عقده حذيفة بن اليمان، مع بعض أهالي المناطق المفتوحة في عهد عمر، على شروط واحدة، هي " منحهم أمانا على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم لا يغيرون عن ملة، ولا يحال بينهم وبين شرائعهم، وإهم المنعة ما أدوا الجزية، وهي على كل حال في ماله ونفسه بقدر طاقتة، ولا تفرض علي صبي ولا امرأة ولا زمن، ولا من ليس في يديه من الدنيا شيء وعليهم إرشاد ابن السبيل وإصلاح الطرق، فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بريئة" المرجع السابق ص ٣٢٢، ص ٣٢٨.

حتى تكون الجزية مجرد فائض عن حاجة تلك البلاد. وأوضح المسلمون أن الصلة بينهم وبين غير المسلمين، قابلة للتعاون بينهما والنصيحة، وربطوا بين العهد والذمة وبين أداء الحقوق الواردة في الصلح.

ب - اقترح مرزيان مرو، على الأحنف بن قيس، إبرام صلح معه على أساس أداء خراج معين وعلى إعفاء المرزيان وأهل بيته من الخراج، فأجابه إلى ذلك

ج - وفي عهده مع عظيم النوبة، المبرم في مستهل الثلاثينيات من القرن الهجري الأول، أعطى عبدالله بن سعد بن أبي سرح، أهل النوبة عهداً، نص على أن : « لا يحاربهم المسلمون ويدخلوا بلادهم مجتازين غير مقيمين فيه، ويدخل أهل النوبة بلاد المسلمين مجتازين غير مقيمين فيه، وعلى أهل النوبة حفظ من نزل ببلادهم أو اجتازها من مسلم أو معاهد حتى يخرج منها، وعليهم رد كل أبق خرج إليهم من عبيد المسلمين، وعليهم حفظ المسجد الذي بناه المسلمون بفناء مدينتهم، وألا يمنعوا مصلياً، وعليهم كنسه وإسراجه وتكرمته. وعليهم دفع ثلثمائة وستين رأساً من الماشية إلى والى أسوان كل سنة»^(١).

والملاحظ على هذا العهد، أنه لم يقم سلطة سياسية في المنطقة المتصالح معها، ونص على التزام المسلمين بالعلاقة السلمية، مع أهل النوبة، ما لم ينقضوا هذا العهد، ورتب حقاً متبادلاً في الدخول للمرور دون الإقامة في أراضي الجانبين.

وأقر العهد، مبدأ الإختصاص الإقليمي، حيث أسند لسلطات النوبة أمر تأمين من ينزل ببلادهم، من المسلمين والمعاهدين، إلى أن يخرجوا منها، وتسليم الهاربين من عبيد المسلمين والمعاهدين، إلى أن يخرجوا منها، وأكد العهد عملياً على مبدأ عدم الإكراه في الدين بإقامة مسجد في بلاد النوبة وإلزام أهلها بعدم التعرض لحرية أداء الشعائر فيه، بجانب العناية بعماراته وإصلاحه، كحق مقابل لما يقوم به المسلمون تجاه أماكن عبادة غير المسلمين في دار الإسلام. ثم نص العهد، على جزية محددة بدقة، يقوم أهل النوبة بجمعها وتسليمها إلى أمير المسلمين، في أقرب نقطة لبلادهم وهي أسوان.

د - ومن العهود التي تأكدت فيها سمة المرونة، أيضاً، ذلك العهد الذي أبرمه معاوية مع أهل قبرص بعد فتحها. (٢).

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٦، ٢٣٥، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٢) فقد استعمل عليهم رئيساً مسلماً، هو : عبدالله بن قيس، حليف بني قزارة، وفرض عليهم خراجاً يؤدي نصفه للمسلمين والنصف الآخر للروم، ولم يشترط عليهم مقابل حماية المسلمين لهم، أن يمنعوا المسلمين حالة تعرضهم لعدوان، إلا إذا كان العدوان من عناصر من أهل قبرص أنفسهم، واشترط عليهم التعاون مع المسلمين في مجال تزويدهم بمعلومات عن أعدائهم. وقد ظل هذا الترتيب، الذي رضى فيه المسلمون بأن يكون أهل قبرص ذمة للمسلمين والروم في آن واحد، سارياً حتى نهاية القرن الثاني الهجري. انظر في التفاصيل: ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٠٨.

هذا عن أبرز المبادئ السياسية، التي يمكن استخلاصها من عهود الصلح المبرمة في عهد الصفوة. ولكن ماذا عن التنفيذ الفعلي لهذه العهود ؟ وهل كان التنفيذ أقل أم أكثر صرامة من النصوص، فيما يتعلق بالواجبات والحقوق التي رتبها هذه العهود للجانبين؟ وماذا عن الترتيبات السياسية التي وضعتها الصفوة للمناطق المفتوحة عنوة؟ وهل كانت مغايرة في جوهرها وروحها لجوهر روح عهود الصلح؟

ثانيا: عهود الصلح في التنفيذ، والترتيبات السياسية للمناطق المفتوحة عنوة: سوف نحاول توضيح الكيفية التي تم بها تنفيذ عهود الصلح، وكذا الترتيبات التي تم من خلالها تسوية أوضاع ما بعد القتال، في الحالات التي تم اللجوء فيها للقوة عبر الإرشادات والتوجيهات الصادرة من أولى الحل والعقد بهذا الشأن. وسنبداً بتوضيح كيفية تسوية المشكلات البشرية في حالات فتح العنوة، ثم كيفية تسوية مشكلة الأراضي والحقوق والإلتزامات المالية بين الجانبين، ثم كيفية ترتيب العلاقات الأخرى.

١- كيفية تسوية المشكلات البشرية الخاصة بحالات فتح العنوة: أرست الصفوة مجموعة من المبادئ السياسية، فيما يتعلق برعاية الإعتبارات الإنسانية، بشكل صارم، عقب إخضاع العدو في ميدان القتال. ومن أهم المبادئ في هذا الصدد.

أ- المبدأ الأول: التفسير الواسع للإلتزام بالعهد: ويراد بذلك تصديق دعوى من يزعم أنه قد حُمل على معادة المسلمين، وعدم الإلتزام بعهدهم، وذلك تأليفاً لهم. ومن أقوى الأدلة على ذلك، ما حدث حين أرسل قادة الجيش الإسلامي رسالة مع أنس بن الحليس، إلى عمر بن الخطاب، بخصوص أهل السواد، الذين زعموا أنهم أجبروا على عدم الوقوف إلى جانب شروط العهود التي أبرمها المسلمون معهم، والتي أمر فيها عمر باعتبار تلك العهود سارية^(١).

وبين من هذه الرسالة، ورد عمر عليها ، أن المسلمين ألزموا أنفسهم بالعدل في سلوكهم التزموا لا يقبل أى استثناء. وربطوا بين العدل في السيرة، وبين ذكر الله، أى

(١) فلقد كتب قادة الجيش إلى عمر أن أهل السواد : « ادعوا عهودا، وادعوا أن فارس أكرمهم وحشروهم، وطلبوا من عمر أن « أحدث إلينا فمين أتمنألهم ما كان بين المسلمين قبلنا وبينهم، وفيمن ادعى أنه قد استكره وحشر فهرب ولم يقاتل أو استسلم، فإننا بأرض رغبية، والأرض خلاء من أهلها، وعدونا قليل، وقد كثر أهل صلحنا رغم كل هذه الملابس، والتي يتخس منها أن المسلمين كانوا في مركز قوة، فإن عمر كتب إليهم يقول : « إن الله أنزل في كل شيء رخصة في بعض الحالات إلا في أمرين: العدل في السيرة والذكر، فأما الذكر فلا رخصة فيه من قريب ولا بعيد، ولا في شدة ولا في رخاء، والعدل وإن رُئي لنا فهو أقوى ، وأطفا للجور، وأقمع للباطل، وأنكسر للكفر. فمن تم على عهده من أهل السواد، ولم يمن عليكم بشيء، فلهم الذمة وعليهم الجزية. ومن أقام، ولم يجل، وليس له عهد، فله ما لأهل العهد بمقامهم لكم وكفهم عنكم، وكذلك الفلاحون إذا فعلوا ذلك، وكل من ادعى ذلك يصدق ولهم الذمة، وإن كذبوا ينبد إليهم. وأما من أعان عليكم وجلا، فذلك أمر جعله الله لكم، فإن شئتم فدعوه أن يقيموا لكم في أرضهم، ولهم الذمة، وعليهم الجزية. وإن كرهوا ذلك وأثروا الخرج فاقسموا ما آفأ الله عليكم منهم، د. حميد الله الحيدرآبادي ، مجموعة الوثائق.....، مرجع سابق، ص ٣١١، ٣١٢.

التزام أمره ونهيه ما وسعهم الجهد، ورأوا في العدل السبيل الأول لانتصار الحق على الباطل.

ووصل عمر في التسامح إلى حد دعوة المسلمين إلى الصفح عمن أعان عليهم وهرب، إذا قبل الرجوع، والإقامة في أرضه. ورتب لأهل الأرض المفتوحة عنة، نفس ما رتبته في عهد الصلح، وملخصه: «الذمة مقابل الجزية»، وقصر قسمة ما أفاء الله على المسلمين، على أموال من يحارب ويؤثر الهجرة، على البقاء في ذمة المسلمين.

ويزيد من أهمية هذا المبدأ، أنه لم يقتصر على حالة واحدة، وإنما شكل قاعدة عامة بالنسبة لكل المناطق المفتوحة عنة، دليل ذلك ما جاء في رسالة عمر، إلى سعد: «إذا كتبت إليك في قوم فأجروا أمثالهم مجراهم»^(١).

ب- المبدأ الثاني : مراعاة اعتبارات الكرامة الإنسانية: جرى عمل الصفوة على عدم أخذ فداء مقابل تسليم جثث عظماء العدو الذين يسقطون في الميدان^(٢).

ومن التقاليد السياسية التي أرسنها الصفوة في مجال احترام كرامة الإنسان بصرف النظر عن علاقة الحرب السابقة، ما كتبه عمر بن الخطاب إلى مولاة فروخ وكان على الغنائم. « لا تفرق بين أخوين». كما كتب عمر لعماله بعدم التفريق بين والد وولده من الأسرى والسبي وقال عبدالله بن مسعود، إن السنة في السبي أن يعطى أهل البيت منهم، لأهل بيت من المسلمين، كراهة أن يفرق بينهم^(٣).

ومر أبو أيوب الأنصاري، بالسبي يوم فتح رودس، فوجدهم يبيكون، وقد فرق بين الوالدة وولدها. فرد كل ولد إلى والدته فصمتوا ولم يكتف بذلك بل لفت نظر القائم على قسمة المغنم إلى منافاة التفريق بين الأخوين، وبين الوالدة وولدها من السبي لقول رسول الله: « من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة»^(٤).

وأكدت الصفوة، على مبدأ إنساني هام، إزاء مجرمي الحرب الذين تصدر ضدهم

(١) المرجع السابق، ص ٢١٢ وثمة مبدأ تكميلي للمبدأ السابق، يتمثل في إتاحة فرصة زمنية كافية أمام العناصر المقاتلة للإلتحاق إلى حيث تشاء، إذا لم ترض بالبقاء في ذمة المسلمين، فلقد نص صلح الإسكندرية، الذي أبرمه عمرو بن العاص، مع أهلها بعد فتحها عنة، على إعطاء مهلة مدتها ستة عشر شهرا يسمح خلالها بالخروج الآمن لجيوش الروم بكامل عتادها، وكذا من يريد أن يلحق بهم من السكان. د. نظمي لوقاء، مرجع سابق، ص ٥٧. وذلك مع تقديم مزايا خاصة لمقاتلي العدو الذين يقبلون البقاء في ذمة المسلمين، دليل ذلك، قبول الصحابة الطلب الذي تقدمت به القوات الخاصة المسماة « جند شاهنشاه»، والتي كانت مسؤولة عن حماية رستم وإعطائهم «أمانا على» أن ينزلوا حيث أحبوا، ويحالفوا من أحبوا، ويفرض لهم في العطاء « البلائى، مرجع سابق، ص ٢٨٠.

(٢) وذلك استنادا لحديث رواه الترمذى عن ابن عباس، انظر: أبو إسحاق الفزاري، كتاب السير.....، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٣) أخرجه ابن ماجه والبيهقي وعبد الرزاق، انظر: المرجع السابق، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٤) أخرجه أحمد، انظر: المرجع السابق ص ١٤٢.

أحكام بالإعدام، تشمل في ضرورة تحرى الإحسان في تنفيذ الحكم، بل الصفح وإلغاء الحكم حالة وقوع أية مخالفة لهذا المبدأ^(١).

وأرست الصفوة مبادئ سياسية هامة بخصوص الأسرى قوامها: عدم جواز إلحاق أى ضرر بهم^(٢).

ج - أما المبدأ الثالث، المنصب على رعاية حقوق الإنسان، والذي أرسته الصفوة فهو: الإقتداء بصنيع الرسول في أهل خيبر. ذلك أن عمر بن الخطاب اقتدى بذلك في فتح السواء، وترك أهل السواد أحراراً، ولم يستوهمهم من أحد، بمعنى أنه لم يقدم على قسمة سبيهم بداية، ولم يجعل، بالتالي، لأحد من المقاتلين حقا فيهم. وأكد عمر أن للجزية مقابلاً أول هو: حرية الإنسان^(٣).

٢- حكم الأراضي المفتوحة عنوة: إذا استثنينا أراضي الجزيرة العربية الوارد بشأنها حكم شرعى يقضى بنفى الوثنية منها من جهة، وعدم اجتماع دينين فيها مما يحتم إخلالها من كافة العناصر غير الإسلامية، فإنه يمكن القول بأن الصفوة أكدت مبدأ سياسياً قوامه: عدم جواز نزع الأراضي المفتوحة عنوة من أيدي سكانها الذين يقبلون بالبقاء في ذمة المسلمين. فلنحاول إلقاء الضوء على هذا المبدأ، لإظهار مدى صحته في ضوء تطبيقات الصفوة:

أ - الدلالة السياسية لتوقيت إثارة مسألة وضع الأراضي المفتوحة: أول ما يلفت النظر بخصوص أوضاع الأراضي المفتوحة عنوة أنه على الرغم من إتمام فتح كافة بلاد الجزيرة العربية بالإضافة إلى أجنادين في عهد الصديق أبى بكر، فإن مشكلة مصير الأراضي المفتوحة لم تبرز إلى الوجود إلا في عهد عمر بن الخطاب. ويثير ذلك في حد ذاته، الشك حول اعتبار الأراضي المفتوحة من ضمن الفىء أو الغنيمة.

ومما يحول هذا الشك إلى قناعة باعتبار الصفوة الأراضي خارج نطاق الفىء

(١) أبو الأعلى المودى، شريعة الإسلام في الجهاد، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٢) فلقد أكد عبد الله بن عمر، الحجاج بن يوسف الثقفى، أن الله لم يسمح للمسلمين بقتل الأسير وإنما أمر بالإحسان إليه وإطلاق سراحه، إما منا بغير مقابل، وإما بفضية، وحدث أن أسر المسلمون أسرى، واتخذوا سبياً في فتح مصر، فكتب عمر بن الخطاب، يأمر بإطلاق سراحهم وإعادتهم إلى بلادهم، مبيناً أن الاحتفاظ بالأسرى إجراء نوطابع مؤقت، غايته ضمان إطلاق سراح أسرى الحرب المسلمين، أو إطلاق سراحهم في غيبة الحاجة لذلك منا أو قدام. المرجع السابق، ص ١٧٧، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٣) فلقد قال عمر، لو قد من رؤوس السواد جاءه بعد الفتح يذكرون إن لهم يدا في تيسير الفتح الإسلامى لبلادهم لإحساسهم بنظم الفرس، ويسألون عن إشاعة بلغتهم مفادها أن المسلمين يريدون استرقاقهم، أن ذلك غير صحيح وأكد لهم أنهم بالخيار: إما أن يقبلوا الإسلام، أو الجزية بكامل حريتهم. واستخلص أبو عبيد من ذلك، مبدأ عبر عنه بقوله: "أهل السواد أحرار لأخذ الجزية منهم، فليس من السنة أن تكون الجزية إلا على الأحرار" أبو عبيد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢٠٦.

والغنيمة تتبع تعليمات عمر، وما انتهى إليه الجدل الذي ثار بين الصفوة بهذا الشأن
فلقد كتب عمر، إلى سعد بن أبي وقاص، حين افتتح العراق: « انظر ما أجلب
الناس عليك إلى العسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين» [ويذا
حدد عمر المقصود بالغنائم]، ثم قال: « واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك
في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء، ومن
أسلم قبل القتال فهو رجل من المسلمين له مالهم وعليه ما عليهم، وله سهم في الإسلام.
ومن أجاب بعد الهزيمة فهو رجل من المسلمين، وعليه الخراج في ماله لأهل الإسلام
لأنهم أحرزوه قبل إسلامه»^(١).

ويذا أوضح عمر اختلاف الأراضي والأنهار، عن الأسلحة والمال السائل، وعن
الخراج المضروب على النماء في الناتج من الأرض. وبين أن حاجة الأجيال القادمة
تقتضى عدم قسمة الأراضي، والبعد بها عن المعاملة كغنيمة أو كفى.

وبين من رسالة عمر إلى أبي عبيدة أنه أكد على بقاء الأراضي المفتوحة في أيدي
أهلها، وعدم قسمتها، وذلك في مقابل: الجزية على الرؤوس، والخراج على الأرض
بحسب الطاقة. وبين أن أهل الأرض أقوى على عمارتها وأعلم بها. وأن من شأن
الصلح، ومن مقتضيات أخذ الجزية، نفي أي سبيل للمسلمين على أنفسهم وأموال وحرية
غير المسلمين رجالاً ونساء وذرائع، وأخذ أي شيء من أموالهم إلا بحلة، ولزوم تحري
العدل في معاملتهم. ويذا ينص عمر على استبعاد الأراضي المفتوحة من حيز ما يعتبر
فيها^(٢).

ب - وثمة شواهد أخرى، تؤكد انصراف نية الصفوة، لعدم المساس بتبعية الأرض
المفتوحة، التي لم يرحل عنها أهلها لأصحابها.. فمن تعليمات عمر للجيش، يتضح
حرص الصفوة على تنقية مهمة الفتح الإسلامي، من إرادة أي شيء من متاع الدنيا،
وجعلها مهمة جهاد خالصة، بمعنى جعل مهمة الجيش هي التفرغ للجهاد.

ج - ويعزز ذلك أيضاً، صنيع الصفوة، تجاه أهل نجران، وعرب سوس، لما أرادوا
لاعتبارات خاصة نقلهم من أراضيهم إلى مناطق أخرى، حيث أكدوا عدم إمكانية

(١) د. حميد الله الحيدرابادي، مجموعة الوثائق..... مرجع سابق، ص ٣١٤.

(٢) ومن تعليمات الفاروق، للجيش الإسلامي، الرامية إلى تحقيق خفة الحركة، والتفرغ لتبليغ الرسالة قوله: « إن العسكرة
أشد لحريكم وأذكركم، وما أحب أن أخالفكم، فالزموا السنة تزمكم الدولة » ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص
٩٦٠. ولم يأت أحد من المجاهدين في الزراعة، ومن تعليمات للجيش: « إن عطايتكم قائم، ورزق عيالكم سائل، فلا
تزرعوا ولا تزارعوا برفيق العظم، مرجع سابق، ص ٣١٢ - ٣١٤.

مصادرة أراضي غير المسلمين^(١)

ويقول ابن تيمية أن سنة الخلفاء الراشدين التي سنوها للمسلمين ولم ينقل أن أحدا من الصحابة خالفهم فيها، وصار إجماعهم فيها حجة، مسألة: حبس عمر وعثمان للأراضي المفتوحة وترك قسمتها على الفانمين، وهو العمل الذي دل على أن قسمة الرسول لخير مبناه على جواز ذلك لأعلى وجوبه^(٢).

بيد أن الباحث يرى عدم وجوب قياس قسمة خير على الأراضي المفتوحة الأخرى لخصوصيتها في ضوء مبدأ عدم اجتماع دينين في الجزيرة، ودليل ذلك أن عمر الذي كان له القدر المعلى في وقف تقسيم الأراضي المفتوحة هو نفسه الذي أجلى يهود خير إلى الشام، ونفذ القسمة التي أجازها الرسول لأرضهم^(٣).

د - وللمرء أن يتساعل أيضا عن السبب في أن مشكلة مستقبل الأراضي المفتوحة لم تنثر بالنسبة لأرض الشام رغم أنها، كما سبق القول، قد افتتحت عنوة، وأثيرت في نفس الوقت بخصوص أرض مصر رغم أنها فتحت بعد حسم هذه المسألة لدى مناقشة أوضاع أراضي السواد؟ ثمة شواهد تؤكد، في ضوء هذه الملاحظات، أن ما أثير في عهد الصحابة بخصوص الأراضي المفتوحة عنوة هو مجرد موقف تفاوضي أظهرت من خلاله الصفة أن المصلحة المشتركة هي بغيتها الأولى في ترتيب العلاقة مع غير المسلمين. فلقد كان عمر قد حسم هذه المسألة على أثر فتح السواد حيث كتب إلى سعد بن أبي وقاص يقول « هذا عين المال احبسه فيما يجرى عليهم وعلى المسلمين، واترك الأرض والأنهار لعمالها »^(٤) وقدم بذلك مصالح ونواب أهل الأقاليم المفتوحة على مصالح المسلمين.

ويرز اتجاهان في صفوف الصحابة، الأول مؤيد لوجهه نظر عمر، والثاني معارض له، وذلك في مرحلة ما قبل اتخاذ القرار.

ويدور رأي الفريق الأول حول مبدأين نادى بهما على بن أبي طالب ومعاذ بن جبل ،

(١) فلقد جاء في تعليمات عمر، ليعلى بن منية، الذي كلفه بإجلاء أهل نجران، من منطلق عدم اجتماع دينين في جزيرة العرب، أن : « يعاملهم بالرفقة، ويشتري أموالهم، ولا يفتتهم عن دينهم، ويخبرهم عن أرضهم في أي أرض شاعوا من بلاد الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٠٠-٢٠١. وأحسن الصفة إلى النجراتيين، ولكنها رفضت إعادتهم إلى جزيرة العرب حيث قال على في عهده: « إن عمر كان رشيد الأمر، ولا أغير شيئا صنعه عمر ». كما عارض الصحابة عرب سوس عن أراضيهم بضعفها، أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٤٣-١٤٤، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٩.

(٢) انظر: أحمد بن تيمية، ومحمد بن قيم الجوزية، القياس في الشرع الاسلامي، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٦هـ، ص ٨٦.

(٣) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٤) المرجع السابق ص ٨١-٨٢، وانظر أيضا: قطب إبراهيم محمد، المالية العامة للنولة الإسلامية، القاهرة: مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٨٢، ص ١٦٢-١٦٧.

فلقد قال على أن بقاء الفلاحين بالأرض يعد في صالح المسلمين لإفساحه السبيل أمام تفرغهم لمهام الدعوة والدفاع عنها . وأشار معاذ بن جبل إلى مبدأ تكميلي مفادة تعيين بقاء الأرض في يد أصحابها لأن من شأن تقسيمها حتى على فرض إبقاء الفلاحين فيها بعد ذلك أن يلحق ضرراً بالغاً بالمسلمين، لأنه يعنى وضع ريع عظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة، ثم يأتى من بعدهم قوم يسلبون من الإسلام مسداً وهم لا يجنون شيئاً . وخلص من ذلك إلى طلب محدد من عمر وهو « انظر أمرا يسع أول الأمة وآخرها»^(١).

ومن الواضح أن معاذ ركز على ضرورة رعاية حاضر الأمة ومستقبلها في ضوء اعتبار المسألة المطروحة قضية اجتهادية وموضوع قرار سياسى . ورأى في ضوء تحدته عن الريع أنه ليس بوسع المسلمين عمارة الأرض، وهم سيتركونها في أيدي أصحابها حسب كل الآراء . ولكن إقرار حق خاص للقاتحين سيحول دون التوظيف الملائم لذلك الريع في خدمة الإسلام في الحاضر والمستقبل.

وانعقد الرأي على تبني وجهة نظر عمر وعلى معاذ . بيد أن تصرف عمر بالنسبة للأراضى التى كان قد قسمها على قبيلة بجيلة تنفيذاً لوعده سابق خاص بنقلها لهم قبل فتحها يؤكد أنه قد انتهى إلى نفي حق ولى الأمر فى أن يصنع ذلك، ونفى حق جماعة من المسلمين فى أن تأخذ ذلك. والدليل على هذا هو قول عمر لجريير حين طلب منه أن تسلم تلك القبيلة تلك الأراضى لأصحابها: «لولا أنى قاسم مسؤول لكنتم على ما جعل لكم».

ومجمل القول فى ضوء صنيع عمر، أن حسم مصير الأرض المفتوحة عنوة ليس للخليفة وإنما هو لأولياء أمر المسلمين كمجموعة يحسمونه بما لا يضر بأصحاب الأرض ولا بالمسلمين لا فى الحاضر ولا فى المستقبل. ومما يدل على أن غرض الصفوة هو إثبات أن الأرض المفتوحة عنوة يمكن اعتبارها خارج نطاق الغنيمة والفىء معا أن عمرو بن العاص كتب إلى عمر لما تم فتح مصر يستشير به فى مصير الأرض المفتوحة.

ورغم أن القاعدة هى إجراء الأحكام التى تنطبق على حالة على مايمثلها ، وانعقاد إجماع الصحابة بشأن السواد ، فإن بلال والزبير بن العوام أثارا أمر الدعوة إلى قسمة الأرض بين الفاتحين ثانية، فكتب عمرو إلى أمير المؤمنين، فرد عمر قائلا: « دعها حتى يغزوا منها جبل الحبله ، أى حتى تكون عوناً للمسلمين فى الجهاد جيلاً بعد جيل ، وانتهى أبو عبيد من ذلك ، إلى أن من حق إمام المسلمين أن يرد الأرض على أصحابها»^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٩.

أما بالنسبة للأراضي التي مات أصحابها في الحرب، والأراضي التي كانت مملوكة للأسر المالكة السابقة، وكل مغيض ماء، وكذا كل ما لا يعرف له مالك، فقد اعتبرته الصفوة ملكا لبيت مال المسلمين^(١).

٣- كيفية تنظيم الحقوق والإلتزامات المالية بين الجانبين : أرست الصفوة مجموعة من المبادئ فيما يتعلق بالإلتزامات والحقوق المالية مع غير المسلمين :

أ - ويتمثل المبدأ الأول في هذا الصدد في القاعدة التي وضعها عمرو، ومفادها: تحبيذ الإيرادات المستقبلية على الإيرادات الحاضرة^(٢).

ب - أما المبدأ الثاني، فهو : أخذ الجزية المسماة على وجه التحديد دون أدنى زيادة أو نقص ، كقاعدة ، مع إجازة تخفيضها، بل الإعفاء منها، إذا اقتضت ذلك ضرورة خاصة أو عامة ، وربط الجزية حالة عدم تعيينها بالإستطاعة.

ومن التوجيهات الدالة على ذلك ، قول خالد بن الوليد: « لا تمش ثلاث خطوات لتؤمر على ثلاثة نفر، ولا لترزأ معاهدا إبرة فما فوقها ، ولا لتبغى إمام المسلمين غائلة»^(٣).

وأكد لفيق من الصحابة منهم سعد بن أبي وقاص، وأبو الدرداء، وعبادة بن الصامت، وأبو هريرة - على عدم استحلال أى شيء من مال أهل الذمة فوق ما تصالحو عليه^(٤).

(١) انظر المرجع السابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٨، ص ٣٩٩ - ٤٠٥.

(٢) ومن المواقف الدالة على ذلك كتاب عمرو، إلى عمرو بن العاص ، والذي جاء فيه: " بلغنى أن صاحب الإسكندرية ، عرض أن يعطيك الجزية على أن ترد ما أصيب من سبأيا أرضه، ولعمري لجزية قائمة تكون لنا ولن بعدنا من المسلمين أحب إلي من شيء يقسم، ثم كئنه لم يكن فاعرض على صاحب الإسكندرية أن يعطيك الجزية على أن تخيروا من في أيديكم من سببهم بين الإسلام وبين دين قومهم، فمن اختار منهم الإسلام فهو من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، ومن اختار دين قومه فيوضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه" د. حميد الهيدرابادي، مجموعة الوثائق.....، مرجع سابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٣) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢١٩ - ٢٢٢.

(٤) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٢٠ - ٢٢١، وكان عمر - فيما يقوله أبو عبيد - يأخذ ممن صالحهم من أهل العهد ، ما صالحهم عليه ، لا يضع عنهم شيئاً ولا يزيد عليهم . أما من نزل منهم على الجزية ولم يسم شيئاً، فكان ينظر في أمورهم ، فإن احتاجوا خفف عنهم ، وإن استغنوا زاد عليهم بقدر استغنائهم، وإن عجزوا رفع عنهم ما صالحهم عليه بل سد خلتهم. (المرجع السابق، ص ٢١١ - ٢١٢) ومن نماذج ذلك ، أيضاً، ترتيبات الجزية والخراج في مصر ، التي ربطها عمرو بأحوال العمران وبمعدلات الفيضان واللفة السنوية ، والقدرة على الكسب ، واحتياجات نمو أصل الأموال التي تعد وعاء للجزية (د. نظمي لوقا، مرجع سابق ، ص ١٦٤ - ١٦٧). يكتب عمرو ، إلى أمراء جيوشه ، أن يضربوا الجزية على كل من جرت عليه الموسى، (أى البالغين) ولا يضربوها على النساء والصبيان، وجعل الجزية والخراج على قدر الطاقة من أهل الذمة بلا حمل عليهم ولا إضرار بغير المسلمين ، ليس لها حد معين ، ووضع على أهل الشام من الجزية أكثر مما وضع على أهل اليمن بسبب اليسر في الأولى ، وأجرى على من احتاج منهم من بيت المال، وخط عنه الجزية وجعل لها ثلاث درجات : الأولى للأغنياء والثانية للمتوسطين في الفنى ، والثالثة للفقراء كل بحسب قدرته . (أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٨) .

أما الخراج فقصره على الأرض ، بصرف النظر عن مالها ، صغيرا كان أم كبيرا ، ذكرنا أم أنثى لأنهم فى تحقق النماء سواء.

والملاحظ ، أن عمر قسم الخراج إلى جزئين ، كوسيلة للحث على زراعة الأرض ، فجعل جزء منه نقداً لا يتأثر بالإنتاج ولا بارتفاع الأسعار ، وجزء عينا على الأرض القابلة للزراعة ، وذلك لأن الخراج ، أما خراج وظيفة : أى مقابل التمكن من الأرض يدفع كل سنة ، أو خراج مقاسمة : يتكرر أخذه بتكرر حصاد الناتج من الأرض ، حتى إذا عطل الأرض صاحبها مع التمكن من الإنتفاع بها لم يكن عليه شئ . ومن شأن جمع عمر بين النوعين ، أن يوصد السبيل أمام تعطيل الأرض ، وقد راعت الصفوة بريادة عمر - العدالة ، واليقين ، والرفق ، والإقتصاد ، فى جباية الخراج ^(١) . وأعفت منه الأراضى غير القابلة للزراعة ، والمساكن غير المغلة ، فلم تجعل على أصحابها شيئا . وحافظ الفاروق لأهل السواد على أموالهم ، بأن نهى المسلمين عن شراء رقيقهم ، وعن شراء أراضيه ، والزم المخالف المسلم بدفع الخراج عن الأرض المشتراه ، والجزية عن رؤوس أصحابها ، بل نهى كبار الصحابة حتى عن شراء منفعة أرض السواد المغلة أو أكثرائها ، ولم يرخص إلا فى شراء أرض من تلك المفتوحة صلحا ^(٢) .

وأحاطت الصفوة أخذ الجزية والخراج ، بإجراءات ترمى إلى تحقيق هدفين فى آن واحد : إثبات انتفاء الصلة تماما بينها وبين أى إكراه فى الدين ، وإثبات أن أخذها حق للمسلمين وليس واجبا عليهم ، مما يفسح مجالا واسعا لترتيبها بما يخدم العلاقة المرغوب فى إقامتها بين الجانبين .

ومن الأدلة على سعي الصفوة إلى تحقيق الهدف الأول ، توصية الإمام على عامله على الخراج بالرفق فى تحصيله وأخذ الجزية من كل ذى صنعة من صناعته عينا بقيمتها ، رفقا بهم وتخفيفا عليهم بعدم تحميلهم أمر بيعها .

والأهم من ذلك ، المبدأ الذى سنه عمر ، وعلى بن أبى طالب ومفاده : عدم إسقاط الخراج عن أرض من يسلم من أصحاب الأراضى المفتوحة عنوة ^(٣) ، علاوة على إسقاط الجزية عن من يتمسكون بدينهم إذا تطوعوا للمشاركة فى المجهود الحربى الإسلامى . أضف إلى ذلك ، أن الجزية المفروضة على الرؤوس تشمل شريحة محدودة من غير المسلمين من الأغنياء القادرين على حمل السلاح ، وجرت تقاليد الصفوة على عدم

(١) د. على الصوا ، " موقف الإسلام من غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى " ضمن بحوث المجتمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية ، ١٩٨٩ ، ج ١ ، ص ١٧٧ - ١٨٥ ، د. عبد الكريم زيدان ، أحكام ، مرجع سابق ص ١٦٢ - ١٦٥ ، ص ١٧٠ - ١٧٢ .

(٢) أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٩٧ - ١١١ ، ص ١١٦ - ١٢٢ .

(٣) أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٦٢ - ٦٣ ، ص ٦٧ .

تكليفهم إلا أقل من طاقتهم ، وأن يوف لهم بعهدهم ، وأن يقاتل المسلمون دفاعاً عنهم . وكان عمر بن الخطاب، يسأل الوفود، عن معاملة عماله لهم ، كما أعلن على مبدأ مساواة الذمى بالمسلم في حرمة المال والدم والدية ، وأوصى عمر المسلمين ألا يشتروا من عقار أهل الذمة ولا من بلادهم شيئاً^(١) . ورتبت الصفوة خراجاً على كل أرض تروى بماء خراجي ، أى من أنهار في أراض فتحت عنوة ، بصرف النظر عن دين مالكيها^(٢).

ولم يبق مبدأ الإعفاء من الجزية مقابل الإشتراك طوعاً في الخدمة العسكرية مبدأً نظرياً ، إنما طبق بالفعل في أحوال عديدة^(٣).

أما عن دلائل سعى الصفوة لتحقيق الهدف الثاني ، فمن بينها : رفع عمر بن الخطاب الجزية لمدة عامين عن يهود بني النضير بعد إجلائهم إلى الشام ، وتخفيض عثمان الجزية المضروبة على يهود بني النضير ، وعلى نصارى ويهود نجران^(٤)، وكذا ما ارتأه معاوية من إعفاء أهل القرية التي تنتمي إليها مارية أم إبراهيم من الجزية كإحسان إلى القبط^(٥).

ج - وسن عمر مبدأ ثالثاً، يتعلق بمن يعمل بالتجارة من أهل الذمة قوامه : إعفاؤهم من أية ضريبة تجارية حالة اقتصرارهم على التجارة داخل دار الإسلام ، وفرض ضريبة تسمى عشور التجارة عليهم إذا عملوا بالتجارة الخارجية^(٦).

(١) المرجع السابق، ص ٢٨-٢٩ د. حميد الله الحيدرابادي، "علم السير، مقدمة كتاب : ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٨.

(٢) السمرقندي، مرجع سابق، ج ١ ص ٦٧.

(٣) فلقد كتب عتبة بن فرقد ، عامل عمر بن الخطاب، علي أذربيجان: " إن من حشر منهم في سنة وضع عنه جزية تلك السنة " ، واستجاب سراق بن عمرو " عامل عمر بن الخطاب علي أرمينية لطلب أهل الذمة وضع الجزية عنهم مع مشاركتهم في الحرب إلي جانب المسلمين، وكتب إلي عمر فأجازته علي ذلك، كما صالح حبيب بن مسلم الفهري ، عامل أبو عبيدة بن الجراح أهل الجرحومة علي ذلك أن " يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً ومسالحاً ولا يؤخذوا بالجزية، ومعنى ذلك ، أن أخذ الجزية مع ربطها بالحماية، أساسه فقط عدم إلزام غير المسلمين بالخدمة في جيشهم، وليس استبعاد إمكانية ذلك. البلاذري، مرجع سابق، ص ٢٨٢-٢٨٤.

(٤) د. حميد الله الحيدرابادي، مرجع سابق، ص ١٢٠-١٢٥.

(٥) البلاذري ، مرجع سابق، ص ٢١٨-٢١٩ . كما أرسى عمر بن الخطاب ، بقوله أحياناً ما طابت أنفس المقاتلين عن التنازل عنه من الغنائم ، ورقضه أحياناً ما تنازلوا عنه وإعادته إليهم ، مبدأ أن لهم حقاً في الغنائم ، وأن هذا الحق قابل للتنازل عنه . ومن النماذج الدالة على ذلك ، قيام عمر بقسمة غنائم ، استطاب سعد أنفس المقاتلين عنها ، وأرسلها إلى عمر ليضعها حيث يرى . الحافظ الذهبي ، تاريخ الإسلام، مرجع سابق ج ٢ ص ٩٧-٩٨ . وفي نفس الوقت ، رفض عمر غنائم بعث بها سارية بن زئيم مع بشرى الفتح ، وأبى إلا أن يردها لتقسم على الجند الفاتحين أنفسهم، ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٩٠.

(٦) مالك بن أنس، مرجع سابق، المجلد الأول ج ٢ ص ٢٨١ . فلقد أصدر تعليماته لأهل الذمة أنه : " إن تاجرتم في بلادكم فليس عليكم في أموالكم شيء . وليس عليكم إلا جزيتكم التي فرضنا عليكم، وإن خرجتم وضررتم في البلاد وأدرتم أموالكم أخذنا منكم وفرضنا عليكم " وكان يأخذ منهم نصف العشر بصرف النظر عن كون صاحب التجارة غير=

كما قدمت الصفوة تيسيرات لصغار التجار غير المسلمين الذميين والمستأمنين حيث أعفت التجارة إذا كانت أقل من نصاب الزكاة .

٤- ترتيبات الحقوق غير المالية : أما عن الحقوق والالتزامات الأخرى لغير المسلمين فى المناطق المفتوحة صلحاً وعنوة ، فيحكمها مبدأ هام هو : لاحق ولا قيد إلا بنص^(١) . وفى مقدمة الحقوق التى ألزم المسلمون أنفسهم بها فى عهودهم مع غير المسلمين ، رعاية حريتهم الدينية^(٢) .

ورد أبو عبيدة ، الجزية والخراج لأهل حمص ومدن أخرى لما استشعر نتيجة لحشود حشدتها الروم أنه قد لا يستطيع الوفاء بالدفاع عنهم قائلاً : « قد شغلنا عن الدفاع عنكم ونصرتكم ، فأنتم على أمركم » ، فصمم أهل تلك المدن على الدفاع عنها إلى جانب المسلمين ، لأنهم رأوا أن حريتهم وكرامتهم أكثر صوناً فى ظل الحكم الإسلامى منها فى ظل الروم^(٣) .

وظل بخراسان وأصبهان بيتان للنار ، وآخر فى بلد من بلاد الفرس ، وبيت بصنعاء حتى أيام عثمان بن عفان ، وآخر فى فرغانة وهى إحدى أعمال خراسان ، إلى أن اندثرت المجوسية فيها فهدمه المعتصم بالله . وبقيت للصابئة بيوت معظمة وهياكل الكواكب حتى القرن الرابع الهجرى ، ومنها واحد أشار المسعودى إلى أنه رآه بنفسه ، وسجل عبارات قرأها على بابه^(٤) . ووصل احترام المسلمين لحرمة دور عبادة غير المسلمين ، حد أن الليث بن سعد - وهو من فقهاء القرن الثانى الهجرى - رأى أن بناء الكنائس من عمارة الأرض ، محتجاً بأن أغلب الكنائس التى كانت فى مصر فى أيامه

=المسلم رجلاً أم امرأة أم صبيهاً . أما المستأمنون ، فعاملتهم ، الصفوة بنفس معاملة بلادهم للتاجر القادم من دار الإسلام تطبيقاً لمبدأ المعاملة بالمثل الذى أرساه عمر ، حين سئل : " كم تأخذ من تجارة أهل الحرب؟ فقال : " كم يأخذون منا؟ قيل : العشر " فقال : " خذوا العشر منهم " انظر : أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٤١ ، ص ٩٧ . د. عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(١) وقد أرسى هذا المبدأ ، تطبيقياً ، أبو عبيدة بن الجراح ، حيث أكد أن كل ما كان لأهل الذمة قبل الصلح من سنن وعادات ، فإنهم يقررون عليها ما دام الصلح لم يتعرض لها ، وفى موقف كاد فيه عمر يتعرض لخطر على نفسه ، تمسك أبو عبيدة بهذا المبدأ ، إذ سمح لأهل أذرع أن يلعبوا بالسيوف أمامه ، فأراد عمر منعهم ، فرفض أبو عبيدة قائلاً : " لم نصلحهم على ذلك " ، وامتلأ عمر له . أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ .

(٢) ومن النماذج التطبيقية المؤكدة لذلك ، الكتاب الذى أصدره عمرو بن العاص ، على هيئة منشور لا تخصيص فيه ، نصه : " أينما كان بطريك القبط بنيامين فإننا نعهده بالحماية والأمان وعهد الله ، فليأت البطريك إلى هاهنا فى أمان وأطمئنان ، لىلى أمر ديانته ، ويرعى أهل ملته " وكان بنيامين قد اختفى ثلاث عشرة سنة قبل الفتح الإسلامى ، بسبب صراع مذهبى نشب بين المسيحيين وعاد بنيامين إلى كرسيه بالإسكندرية بأمان عمرو ، بالفعل ، وتولى رعاية ملته . د. نظمى لوقا ، مرجع سابق ، ص ١٦٥ .

(٣) د. محمد سلام مذکور ، معالم النولة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٥٢ ، رفيق العظم ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(٤) المسعودى ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٢٦ - ١٢٨ ، ص ١٤٠ - ١٤٤ .

قد بنيت في عهد الصحابة والتابعين^(١).

وخلص ابن القيم ، من بحثه لصنيع السلف الصالح إلى أن للمرأة الذمية أن تدخل الصليب إلى بيت زوجها المسلم ، وليس لزوجها أن يمنعها من الصوم الذي تعتقد وجوبه . وجرى العمل على عدم منع غير المسلمين من إحداث كنائس وأديرة في البلاد المفتوحة صلحا ، وفي القرى والمدن غير الإسلامية ، ولم يرد أي قيد على إنشائها إلا في المدن الإسلامية الخالصة فلقد قال ابن عباس: «أما مصر مصرته العرب فليس لأحد من أهل الذمة أن يبني فيه بيعة ولا يضرب ناقوسا ، ولا يشرب خمرا ولا يتخذ خنزيرا»^(٢).

ومن الواضح في ضوء ما سبق بيانه - أن عملية استحداث بناء البيع والكنائس خاصة بالمدن الإسلامية الخالصة. أما ما كان قبلها فلا يرد عليه هذا الشرط، أي أن هذا القيد خاص بالبلاد التي أسلم عليها أهلها كالطائف والمدينة ومكة، وكل أرض لم يكن لها أهل فاخترتها المسلمون ثم نزلوا بها كالقوفة والبصرة^(٣).

وأخيراً ، فإنه مما يؤكد حرمة أملاك الكنائس ، أن معاوية بن أبي سفيان أوقف ضم بعض أملاك كنيسة يوحنا ، إلى حوزة المسلمين لتوسيع المسجد ، على رضا النصارى بذلك ، فلما رفضوا أمسك عنه^(٤).

ولغير المسلمين ، في دار الإسلام، الحق في: منع الظلم عنهم ، وفي حرمة مساكنهم وفي الإستفادة على قدم المساواة بمرافق الدولة، وفي الحق في كفالة بيت المال عند حاجتهم لذلك، كما أن عليهم الإشتراك في عمارة البلاد ، وفي نفقات الدفاع عنها، ممثلة على سبيل الحصر في: الجزية، والخراج^(٥) وهم والمسلمون سواء ، في مجال المعاملات والعقوبات وأمام القضاء، مع عدم الإخلال بمتطلبات حريتهم الدينية، وعدم التعرض لهم في معتقداتهم وعباداتهم، وفي نظام الأسرة الخاص بهم ، وفيما يتصل بمعتقدات خاصة بهم من استباحة شرب الخمر ، وأكل لحم الخنزير، دون التجارة فيهما . ولا بأس من استشارتهم ، والإستفادة من خبرتهم ، في المسائل التي لا تتعلق بحكم شرعى إسلامي^(٦).

وجرى عمل الصفوة بخصوص غير المسلمين ، أن من اقتراف حدا منهم في دار

(١) عمر الشريف، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، القاهرة، مطبعة المدني ، ١٩٨٢، ص ١٦٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، أحكام ، مرجع سابق، ٦٩٠-٦٩١.

(٣) أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٤) البلاذري ، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٥) د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص ٩٤-١٠٤.

(٦) د. محمد مصطفى الزحيلي ، مرجع سابق، ص ١٢٨.

الإسلام، فإن الحكم لقاضى المسلمين ، وكذا ان كان أحد اطراف الخصومة مسلماً. أما إن كانت الخصومة بين طرفين غير مسلمين ، فإنه ليس للحاكم المسلم أن يستدعى الذمى إلى مجلس القضاء ، إلا بالنسبة للجنايات. أما الديون وسائر المعاملات فإن المنازعات الخاصة ينظر فيها إذا توفر رضا الطرفين المتخاصمين أمام القاضى المسلم إن جاءه الذميون متحاكمين إليه أما إذا لم يتوفر الرضا المتبادل فإنه يحيلهم إلى قاضيهام المنتمى إلى دينهم ليطبق عليهم أحكام كتابهم .

أما بالنسبة لغير المسلمين ممن بينهم وبين المسلمين مودعة ، وهم خارج دار الإسلام ، فإنهم إن طلبوا من إمام المسلمين التحكيم بينهم فيجوز له القيام بذلك ، ولكنه لا يتحتّم عليه القيام به (١). وللذميّين فى دار الإسلام الحق فى التمتع بجانب الحرية الدينية ، باستقلال خاص يشمل الجوانب الثقافية واللغة ، والحق فى كل ما من شأنه حفظ كياناتهم وخلود عاداتهم وتقاليدهم وعدم نوبانهم فى الكيان الإسلامى كأحد مقتضيات عدم الإكراه فى الدين ، وبالجمله، ليس عليهم من التزام إلا ما ورد نص بشأنه ، وليس عليهم من حق إلا ما ورد نص فى العهد بشأنه فى ظل قاعدة تتمثل فى أن الشارع لم يرخص فحسب فى جعل الكتب التى يؤمن بها غير المسلمين هى الحكم الأول لشئونهم بل أمر بذلك (٢).

هذا عن الأبعاد الأساسية للعطاء السياسى للصفوة فى مجال تطبيق عقود الصلح، وترتيبات ما بعد فتوح العنوة، والتى تتمحور حول إقامة علاقة تعاھدية بين الجانبين . ولكن ما هى التدابير التى لجأت إليها الصفوة لتثبيت العلاقة بعد ذلك مع غير المسلمين؟

ثالثاً : الصفوة والمرکزات السياسية لتثبيت العلاقة : لجأت الصفوة إلى مجموعة من التدابير السياسية ، الرامية إلى تثبيت العلاقة بعد إبرام العهود مع غير المسلمين فى المناطق المفتوحة ، وفى خارج دار الإسلام ، ومن أبرز هذه التدابير ، الإجراءات الستة التالية: تحصين المسلمين من الغرور بالنصر، ومراعاة كافة أسباب استقامة الطرف المسلم وبناء القدوة ، والرعاية الخاصة للمناطق الحدودية والثغور، والتعاون مع الطرف الآخر مع ابتكار بدائل إسلامية تعزز فرص التعاون ، ومراعاة شخصية العقوبة بالنسبة للإخلال الفردى، وتنشئة صفوة من العارفين بالدين الإسلامى من أبناء المناطق المفتوحة ، والتمسك بالعهود والإقتصار على الاعادة إليها حالة النقض العام لها وسنشير إلى بعض نماذج توضح أبعاد هذه التدابير الستة.

١- فعلى صعيد تحصين المسلمين ضد الغرور بالنصر ، ومراعاة أسباب الإستقامة

(١) القرطبى ، مرجع سابق، ج ٦ ص ١٨٠- ١٨٥ .

(٢) انظر: تقديم د. صبحى الصالح، لكتاب: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة ، مرجع سابق، ص ٣٠- ٣٢ .

وبناء القدوة: تكفى الإشارة على سبيل المثال، إلى ما رواه ابن عمر من أن من السنة أن « لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا أنفسهم إلا أن تدخلوها وأنتم باكون ، مخافة أن يصيبكم ما أصابهم»^(١).

وقدم عتبة بن غزوان ، عامل عمر بن الخطاب على البصرة وفاتها ، والذي اختطها ، بناء المسجد على بناء دار له يسكنها ، وجرى تقليده عند تبليغ رسائل عمر إلى عامة من معه على أن يذكر بحالة الفقر التي كان عليها قبل إسلامه ، وكيف صار أميراً ، ويستعيز بالله من أن يركبه الغرور ، ومن أن يكون كبيراً فى إحساسه بنفسه ، حقيراً عند الله وعند الناس^(٢).

وكان الأشعث بن قيس - وهو من رجالات المسلمين فى المناطق المفتوحة - يخطب فى أتباعه قائلاً: إنما أنا رجل منكم ، وليس لى فضل عليكم . لكننى أبسط لكم وجهى ، وأبذل لكم مالى ، وأقضى حقوقكم بأحوط حريمكم ، فمن منكم يفعل ذلك فهو مثلى ، ومن زاد على ذلك فهو خير منى ، ومن زدت عليه فأنا خير منه ، فسئل : « ما يدعوك إلى هذا الكلام؟ » فقال : « أحضكم على مكارم الأخلاق»^(٣).

ومن ترتيبات بناء القدوة، أيضاً، ما جرى عليه عمل الصفوة من التسليم بأن الحكم فى توجيه كافة الحقوق وفى مقدمتها الإلتزامات المالية هو : الشرع ، وأنه لابد من مراعاة حساسية كل ما من شأنه إثارة اختلاف بين المسلمين فى المناطق المفتوحة. وجرى عمل الصفوة على تصحيح ما قد يقع فيه الجيش من مخالفات فى تسوية مايدق على فهم قادته من أمور تتعلق بالحقوق والإلتزامات المالية ، بإبلاغ دارالخليفة ، وتلقى فتوى كبار أهل الحل والعقد فيه ، إذا لم يوجد فى صفوف الجيش من يبلغ سنة لرسول الله فى المسألة المثارة^(٤).

وحكم على ، بعدم تحميل بيت مال المسلمين فدية الأسير المسلم، إذا كانت إصابته

(١) رواه البخارى ، انظر: أبو اسحق الفزارى ، مرجع سابق، ص ١٠١. ولما فتحت قبرص ، بكى أبو الدرداء ، فقيل له : « أتبكى فى يوم أعز الله فيه الإسلام وأهله؟ فرد قائلاً : « ويحك ، فما أهون الخلق على الله إذا تركوا أمره». (المرجع السابق، ص ١٤٢) ومن ذلك أيضاً الوصية التى أوصى بها عمر ، عاملاً سأل الموعظة ، ونصها : « عليك بتقوى الله ، ودعوتين ترجو إحداهما وتخاف الأخرى : دعوة لهفان تعينه بالشئ فيدعوك ، ودعوة مظلوم هى أوشك صعوداً إلى الله . فإن الله أمر بالطاعة وأعان عليها ، ولم يجعل فى تركها عذراً ، ونهى عن المعصية وأغنى عنها ، ولم يجعل فى ركوها حجة». (أبو الحسن الماوردى، مرجع سابق ص ٥٤). وأوصى عمر المسلمين المقيمين فى البلاد المفتوحة أن : « علموا نساكم سورة النور ». انظر: الجمل، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١٩.

(٢) ابن سعد، مرجع سابق، ج ٧ ص ٦-٧.

(٣) أبو القاسم بن رضوان المالقي، الشهب اللامعة فى السياسة النافعة، تحقيق: د. على سامى النشار، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤، ص ٢٣٨.

(٤) أنظر أمثلة لذلك فى : أبو إسحق الفزارى ، مرجع سابق، ص ١١٦-١١٩.

من ظهره، بوصفها قرينة على أنه قد فر، ودفع دية من إصابته بين يديه^(١).

وأخضع المسلمون الأوائل أنفسهم لقواعد صارمة ، من بينها: إحراق رحل المقاتل الذي يغل شيئاً من الغنائم ، مع حرمانه من نصيبه من الغنيمة^(٢). كما راعوا ألا تنتقل خصوصيات رسول الله في توجيه المال العام إلى ولى أمر المسلمين من بعده . فاعتبروا إسناد الشارع أمر تدبير سبل إنفاق ما أفاءه الله على المسلمين من غير حرب كأموال فداك وبنى النضير ، والصفى أمراً خاصاً برسول الله لا يمتد إلى غيره من ولاة أمر المسلمين ، وجعلوا تلك الأموال وسهم النبي وقرابته في شراء الخيل والعدة في سبيل الله وهو التقليد الذي طبقوه جميعاً - بما فيهم الإمام على في عهده - وتمسكوا بحزم بحديث رسول الله : « لا نورث ما تركناه صدقة » . وصرف عمر خمس الخمس للأصناف الخمسة المسماة في كتاب الله في سورة الأنفال ، وقال : « جعل الله الخمس لأصناف سماها فأسعدهم به أكثرهم عدداً وأشدهم فاقة »^(٣).

وجرت الصفوة من عهد عمر على تمييز الوحدات العسكرية الأكثر يقظة، وتوظيف التمييز في العطاء في تطوير تسليح الجيش^(٤).

وحرصت الصفوة على تحاشي كافة أسباب الخلاف في صفوف المجاهدين . فمنعت إقامة الحد على من يصيب حداً إلا بعد العودة إلى دار الإسلام. بل إن عمر لم يقبل مجرد إختلافات لم تزد عن مشادة كلامية بين قائد جيشه وعناصر منه . فلقد حدث أن استعرض سلمان بن ربيعة أمير جيش عمر ، الخيل قبل العودة إلى دار الإسلام في منطقة فتحها ، وقال إن فرسا خاصا بعمر بن معد كرب هجين، وأفضى ذلك إلى مشادة بين سلمان وعمر بلغت أخبارها عمر بن الخطاب ، فكتب إلى الطرفين يثبت عليهما الخطأ في التصرف ويحذر من أن بقدرة السلطات الإسلامية أن توقف

(١) ابن القيم الجوزية، الطرق الحكيمة.....، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ٧٤٧.

(٣) أخرجه الشيخان، البخاري عن خمسة من الصحابة، ومسلم عن أربعة من الصحابة، وأبو داود عن عائشة، والنسائي عن طلحة، والطبراني عن حذيفة وابن عباس، ومن بين من روى الشيخان عنهم ثمانية من المبشرين بالجنة من بينهم على ، انظر: جلال الدين السوطي ، الأزهار المتناثرة في.....، مرجع سابق، ص ٣٧، وانظر: أبو عبيدة، مرجع سابق، ص ١٤ من ١٨، ص ٢٥-٢٩، وانظر: الأنفال: ٤١.

(٤) . فلقد كتب المنذر بن أبي حفصة الهمداني ، عامل عمر، إليه يقول : « لا أجعل سهم من أدرك كمن لم يدرك » أي أنه أراد تمييز الخيل التي تترك العناصر المعادية حالة إغارتها على الشام ، عن التي تصل بعد تمكن العدو من الفرار. فكتب إليه عمر بالموافقة على ذلك وكتب عمر ، إلى أبي موسى ، أن يفرض للفرس العربي الأصل سهمين ، والمهجن والبغال سهماً واحداً ، ولا يسهم لمقاتل واحد لأكثر من فرسين ، لأن المهم هو القدرة على استخدام السلاح، وليس مجرد تكيسه في ساحة القتال. انظر: عبد الرزاق، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٨٤، ١٨٧، أبو اسحق الفزاري ، مرجع سابق، ص ١٨٣-١٨٤.

كل أحد عند حده (١).

وهكذا جمع عمر بين الأمر بتحاشي الاختلاف في زمن الحرب وفي ساحته ، وبين الأمر بالإحسان وبالحزم معا كعلاقة حاكمة للقوات الإسلامية. (٢)

وبيّنت الصفوة أن الجميع سواء أمام العدالة الإسلامية . ومن ذلك أنه لما فتح المسلمون الشام ، وأسلم جبلة بن الأيهم ، آخر ملوك الغساسنة ، وهاجر إلى مكة ، أحسن إليه عمر وعامله معاملة المهاجرين ، ولكن لما لطم جبلة رجلاً من فزارة ، أصر عمر على أن يمكن الفزاري من القود منه ، إلا أن يعفو صاحب الحق (٣).

وبالمثل، لما سقط درع الإمام على وأخذه يهودى ، رفع على الأمر إلى القاضى شريح، فسأل الإمام علياً أن يأتى بيينة على أن الدرع درعه ، فلما لم يستطع على الإتيان بالبينة ، أصدر شريح حكماً ضده لصالح اليهودى ، فبهت اليهودى ، وقال : إنها أحكام أنبياء « وأعلن اسلامه (٤).

٢- أما بالنسبة للتدابير السياسية ، التى اتخذتها الصفوة لتثبيت العلاقات عبر تأمين الثغور والمناطق الحدودية ، فتكفى الإشارة إلى أن المسلمين كانوا إذا فتحوا مدينة تطل على ساحل يرتبون فيها القدر الكافى من القوات اللازمة للدفاع عنها إلى أن يتم ترتيب وصول الإمداد إليها حالة تعرضها لهجوم عسكرى. بيد أن عثمان بن عفان أصدر أوامره إلى معاوية بن أبى سفيان بأن يضيف إلى تنفيذة للأوامر التى أصدرها إليه عمر بن الخطاب بإقامة حصون ، وحراسة مكثفة ، وترتيب وجود قوات كافية فى مناطق السواحل مع الإلتزام بالدفاع ، أمراً جديداً من شأنه الإذن له بالغزو البحرى و زيادة الكثافة السكانية فى تلك المناطق، وتقديم امتيازات لمستوطنينها تشمل إقطاع من ينزله إياها القطائع (٥).

(١) فكتب إلى سلمان يقول: « بلغنى صنعك وعمرو ، وإنك لم تحسن بذلك ولم تجعل . فإذا كنت بأرض العدو بمثل مكانك من دار الحرب، فانظر عمرو بن معد كرب وطلحة الأسدى وأمثالهما فقربهم منك ، واستمع منهم ، فإن لهم بالحرب علماً وتجربة، أى أن عمر طالب بمعاملة متميزة للعناصر البارزة فى الجيش فى دار الحرب وفى نفس الوقت فإن عمر كتب إلى عمرو بن معد كرب ، يقول: « سلام عليك فقد بلغنى إحمالك لأميرك ، وغلظك له وبلغنى أن لك سيفاً تسميه الصمصامة . وإن لى سيفاً أسميه مصيباً وإنى أحلف بالله أن لو قد وضعت على هامتك ألا رفعه حتى أقدك به « أبو إسحق الفزاري ، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(٢) كما اهتمت الصفوة بإرسال عناصر صالحة يقتدى بها لتصحيح السلبيات التى قد تظهر فى المناطق المفتوحة . ومن ذلك إرسال عمر بن الخطاب ، أبى موسى الأشعرى ، بتكليف جاء فيه : « إنى مرسلك إلى قوم عسكر الشيطان بين أظهرهم ، فإن بها جهاداً ورياءاً » ابن سعد، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٠٩ . وبتلك المناسبة قال أبو موسى موضحاً أهمية القدوة، «إنى إن كذبت قومي كذبونى ، وإن خنتهم خانونى ، وإن أخلفتهم أخلفونى « وسارع بالذهاب إلى البصرة حتى قبل أن يتجهز بالزاد الذى يكفيه لرحلته، المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢ ص ٥٨٧.

(٤) محمد صابر البرديسي، مرجع سابق ، ص ٨٧.

(٥) البلاذري، مرجع سابق ، ص ١٢٨.

٣- أما عن الركيزة الثالثة ، المتمثلة في التعاون في المجالات التي لا تتعارض مع الشرع مع السعي لابتكار بدائل إسلامية تدريجيا ، فيمكن التمثيل لها بموقف الصحابة من موضوع النقود.

فلقد كانت النقود ترد قبل الإسلام، وفي عهد الرسول وأبى بكر ، من بلاد الروم والفرس وحمير، وكانت من الذهب والفضة وذات أثقال متعارف عليها . ولما فرضت الزكاة بيّن الرسول نصابها ومقدارها بتلك النقود طالما أنه ليس في التعامل بها ما يعارض متطلبات الشريعة . وتعامل المسلمون بتلك النقود في عهد عمر، في مؤشر واضح لإمكانية الاستفادة من خبرة غير المسلمين . إلا أنه من الملاحظ ، أن عمر قام في العام الثامن عشر للهجرة بضرب دراهم على نقش الكسروية وشكلها^(١)، ولكنه زاد فيها مامن شأنه التذكير بقيم ومفاهيم إسلامية لكل من تقع في يده تلك النقود، حيث جعل نقش بعضها « الحمد لله » ، وبعضها « لا إله إلا الله » وبعضها «محمدرسول الله»، ثم ضرب عبد الملك بن مروان الدراهم والدنانير الإسلامية الخاصة^(٢).

٤- أما بخصوص الركيزة الرابعة، المتعلقة بمراعاة شخصية العقوبة ، على الإخلال الفردي بمقتضيات العهد الحاكم للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، فتكفي الإشارة إلى ما استخلصه الإمام الشافعي من تطبيقات الصدر الأول من أن العهد لا ينتقض حالة إقدام غير المسلمين على قطع الطريق ، ولا بارتكاب غير المسلم جناية قتل مسلم ، ولا بالزنا بالمسلمة ، ولا بالتجسس بل يقام عليهم الحد فيما فيه حد، وتطبق عليهم تعازير في المخالفات التي يرتكبونها والتي هي بون الحد^(٣).

ولا سبيل لنقض العهد ، ما لم يجمع غير المسلمين المتعاهدين على نقضه أو على الرضا بنقض عناصر منهم له ومؤازرتهم في ذلك . دليل ذلك أنه لما غدر بعض أهل

(١) تقي الدين بن علي المقرئ ، شذور العقود..... مرجع سابق، ص ٢-٤.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن فهمي محمد، موسوعة النقود العربية، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٥ ص ٢٨-٢٨، تقي الدين بن علي المقرئ، شذور العقود..... مرجع سابق، ص ٨-١٢.

(٣) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج ٢ ص ٨٠٤-٨٠٥. ويؤكد ذلك إعدام عمر بن الخطاب ذميا اغتصب امرأة مسلمة من الشام رميا بالحجارة، وحرص الفاروق في نفس الوقت ، لدى تنفيذه الحكم ، على تحذير الأمة من تجاوز مبدأ شخصية العقوبة في معاملة الذميين ، فخطب في المسلمين قائلاً : « اتقوا الله في ذمة محمد ولا تظلموه ، فمن فعل فلا ذمة له ». المرجع السابق، ص ٧٢٩. ونكر الإمام النسفي ، أن الشيء الوحيد الذي ينتقد به عهد الذمى كفرد، هو : إعلانه الحرب على المسلمين ، أو هروبه إلى دارالحرب والقاعدة التي وضعها الصحابة أنه ليس للذمى أن يعتدي على مسلم في نفسه أو ماله ، أو يزنئ بمسلمة ، أو يطعن في الدين ، أو يتجسس على المسلمين ، أو يبتغي الفساد في الأرض، ولكنه إن فعل شيئا من ذلك يعاقب عليه بموجب الشرع ، بون المساس بالعهد. النسفي، مرجع سابق، ص ٨٠.

قبرص، أشار أهل الحل والعقد على الخليفة بأن لا يحاربهم ويوفى لهم ما دام لم يحدث إجماع منهم جميعاً على النكث^(١).

٥- أما بالنسبة للركيزة الخامسة، وهي : السعى إلى الإعادة إلى الإلتزام بالعهد حالة النقض التام له : فمن الأدلة عليه ما حدث لدى نقض سائر بلاد العراق التي فتحها خالد بن الوليد باستثناء مناطق محدودة ، العهود والذمم والمواثيق التي كانوا قد أعطوها للمسلمين ، ثم عادوا جميعاً بعد القادسية وادعوا أن الفرس أجبروهم على نقض العهود فصدقهم المسلمون في ذلك ، وأعادوا تلك العهود على ما كانت عليه^(٢).

٦- أما بالنسبة للركيزة السادسة والأخيرة ، والخاصة بتنشئة صفوة من العارفين بالدين الإسلامي من أبناء المناطق المفتوحة فيشير إلى تركيز الصفوة عليها ونجاحهم في التغلب على مشكلة إعاقة الحاجز اللغوي لإمكانيات تبليغ مضمون الشريعة الإسلامية والدعوة إليها ، قول ابن خلدون أن أكثر حملة العلم في الملة الإسلامية بعيد عهد الصحابة كانوا من العجم بالدرجة الأولى ، وإن كان منهم عربى في نسبه فهو أعجمى في لغته ومشيجته . فأكثر حملة الحديث وعلماء أصول الفقه والمفسرين هم عجم أو مستعجمون^(٣).

ويؤكد ابن القيم ، مقولة ابن خلدون ، فيما يتعلق بتأسيس الصفوة مدارس إسلامية في الفقه وعلوم الدين في المناطق المفتوحة ، يتصدر قممتها عناصر من أبناء تلك المناطق المتحدثين بلغتها المتفهمين لظروفها ، الجامعين بين القدرة على الإنفتاح على الفكر الإسلامي ، والقدرة على نقله لبني جلدتهم ، فيقول : « لما مات العبادلة (عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن عمرو) صار الفقه إلى الموالى في جميع البلدان عدا المدينة كان فيها قرشى ، هو : سعيد بن المسيب . فكان في مكة عطاء بن أبى رباح ، وفي اليمن طاوس ، وفي اليمامة يحيى بن أبى كثير ، وفي الكوفة إبراهيم وفي البصرة الحسن وفي الشام مكحول ، وفي خراسان عطاء الخراساني^(٤) . ويشير ابن سعد ، إلى نجاح الصفوة في تشكيل مدارس فكرية اتسمت

(١) أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩ - ٢٥٤ ، ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٨٠٢ .
(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٧ ص ٤٧ ولم يجز عمر بن الخطاب ، سبى نساء أهل تستر لما نقضوا العهد ، وأصدر أوامره بغزوهم ، وأعاد إلزامهم بنفس العهد فحسب ، عبد الرزاق ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ٢٤٩ ، ونقض أهل شمال أفريقيا العهد مرارا ، وكان يتم غزوهم وإعادة إلزامهم بنفس شروط العهد ، ابن عبد الحكم ، فتوح إفريقيا والأندلس ، مرجع سابق ، ص ٣٦ - ٤٠ ، ص ٤٦ - ٥١ ، ولما نقض أهل أذربيجان الصلح ، غزاهم جيش على رأسه : الوليد بن عقبة ، وصالحهم بنفس الشروط التي كان قد صالحهم عليها حنيفة بن اليمان . ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ١٠٠٠

(٣) ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٠٤٧ - ١٠٥٠ .

(٤) ابن القيم الجوزية ، إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

بالتخصص بمعنى تفرغ عدد من التابعين للأخذ عن واحد، أو أكثر من كبار الصحاب فأشار إلى مائة وأربعة من التابعين تخصصوا في الرواية عن علي بن أبي طالب ونقل علمه وفقهه ، وإلي خمسة وخمسين تابعياً رويوا عن عمر بن الخطاب ، وإلى مائة من التابعين تخصصوا في الرواية عن أبي هريرة ، وواحد وسبعين تابعياً تخصصوا في الرواية عن عدد من كبار الصحابة من أمثال : حذيفة بن اليمان، وأبي الدرداء ، وسلمان الفارسي ، وأسامة بن زيد ، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن عمر بن عبد الله بن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وغيرهم (١)

وحرصت الصفوة أيما حرص على تكوين جيل من العلماء ينقلون إلى الأمة علمهم ويمثلون الحلقة التالية في السند المتواصل للعلوم الأساسية المعنية بالقرآن والسنة إلى حد أن علياً بن أبي طالب رغم كثرة من تتلمذوا على يديه كان يشكو قلة طلاب العلم ويوضح حرصه على نشره ويقول : « إن هاهنا علما، لو أصبت له حملة » (٢).

ويرجع الفضل في نقل مآلقاه الصحابة من علم من الرسول ، بالدرجة الأولى ، إلى تلاميذ أربعة من الصحابة، فالمصدر الأول لعلم أهل العراق هم : أصحاب عبد الله بن مسعود ، ولعلم أهل مكة: أصحاب عبد الله بن عباس ، ولعلم أهل المدينة أصحاب زيد بن ثابت وابن عمر .

هذه هي التدابير السياسية التي لجأت إليها الصفوة ، لتثبيت العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، بعد الوصول إلى كلمة سواء بين الجانبين ، وإبرام عهد الصلح وليس بخاف، في ضوء المعالجة السابقة ، أن دور الصفوة في مجال ترتيب العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين يشكل إبداعاً في تنفيذ النصوص الشرعية التي سبق بحثها في المبحث الأول من هذا الفصل ، والتي يرجع الفضل للصحابة في تبليغها إلى الأجيال اللاحقة من الأمة ، وبيان حقيقة مضمونها في ضوء معايشتهم لتطبيقات العهد النبوي ومشاركتهم فيها ، ولكنها ليست بأى حال إبداعاً إنشائياً بقدر ما هي اقتداء واستلهام لروح النصوص الشرعية والسوابق التي شهدها العهد النبوي ، وهو نفس ما ينطبق على دور الصفوة في مجال ترتيب الروابط بين المسلمين السابق بحثها في الباب الأول من هذه الدراسة. ويترتب على ذلك ثبوت فرضية بالغة الأهمية ، ألا وهي : أنه لا غنى للمسلمين في حاضرتهم ومستقبلهم عن الاستفادة من الدور السياسي للصفوة الإسلامية الأولى في ترشيد الحركة الإسلامية وفي فهم روح النصوص الشرعية في شتى المجالات السياسية . ومع ذلك ، فإن دورهم يظل إبداعاً في التنفيذ

(١) انظر في تفصيل ذلك: ابن سعد، مرجع سابق، ج ٦ ص ١٣١-١٦٦، ص ١٨١-٢١١، ص ٢٤٦-٢٠٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام، مرجع سابق، ج ١ ص ٢١-٢٢.

لا يغنى عن الرجوع إلى نصوص القرآن والسنة ، ويتعين على الدوام التحاكم إليهما ، بل لا سبيل لفهم ذلك الدور السياسى ذاته دون الرجوع المكثف إلى القرآن والسنة للتعرف على حقيقته ، وطرح ما تؤكد تلك النصوص عدم صحته مما هو منسوب إلى الصحابة ، على غرار المنهج الذى اتبعته هذه الدراسة ، والتعرف على السبيل الأقوم لتوظيف الرصيد السياسى لماضى الأمة فى خدمة حاضرها ومستقبلها .

###

الخاتمة

العبرة... رؤية نقدية إستشرافية

لا بد للإسلام من دولة تطبقه ، وتحمل دعوته إلى أمة الدعوة ، وقد جعل الإسلام هذه الدولة « دولة خلافة » وهي طراز فريد ، تختلف عن جميع أشكال الدول في أركانها التي تقوم عليها ، وفي جهازها الحاكم ، بدستورها وقوانينها المستقاة من كتاب الله ، وسنة رسوله التي تنقيد الأمة ، والحكومة بها ، وأناط الشارع بنول الخلافة : رعاية الأمة ، وحمل الدعوة الإسلامية .

ويلزم التأكيد على أن مصطلح « خليفة » ليس بقاصر على رأس الدولة الإسلامية ولا ينسحب عليه إلا بقرينة ، بمعنى أن يقال « خليفة المؤمنين » ، أو أمير المؤمنين . ولا يتطابق هذا المصطلح مع مصطلح « الخلافة » فالأخيرة نظام بين الرسول أن جوهرة هو القيام بالتكليف على نحو يشمل أنساقاً تبدأ بمسؤوليات الفرد المسلم الواحد وتنتهي برأس الدولة تأسيساً على أن « لكل راع ، وكل مسؤول عن رعيته »

ولقد أوضح القرآن الكريم في الآية الخامسة والخمسين من سورة النور ، أن الخلافة « خلافة أمة » . ووعد الله رسوله ، بأنه سيجعل أمة خلفاء الأرض ، أي أئمة الناس والولاة عليهم ، بهم تصلح البلاد ، ولهم تخضع العباد ، وقد أنجز الله وعده لرسوله والصحابة^(١) . وبوفاة الرسول خلت حلقة واحدة من حلقات النظام المؤسسي للخلافة . ولم يكن دور الصحابة هو ابتداء ذلك النظام ، وإنما الإجتهد في تطبيق نصوص القرآن والسنة ، التي لم تدع أي جانب ، أو أمر ، متعلق بهذا النظام إلا وبينته ، وأكدت أنها المرجع الوحيد في تجلية أي خلاف ينشب بشأنه بين أولى الأمر والأمة . فعند وفاة الرسول كان هناك « المسلم المكلف » كنسق أدنى لنظام الخلافة . وكان هناك نسق الأسرة المسلمة وكانت هناك قبائل ، وشعوب وعشائر ، تعي أن عليها أن تتعارف ، وأن تكون كالبنيان المرصوص في بناء الأمة الواحدة ، وكان لها نقباؤها وأمرؤها . وكانت هناك قوات الجهاد الإسلامي ممثلة في كل قادر عليه . وكان هناك أمراء الرسول وعمال الصدقة في نواحي دار الإسلام ، وبثله من كبار أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار بالمدينة المنورة . مركز واحد هو الذي أصبح شاغرا بوفاة الرسول وبحاجة إلى من يشغله وهو : خليفة للمسلمين أو أمير للمؤمنين به يتحقق مفهوم الجماعة ، ويكون رمزاً لوحدة الأمة ، ونظاماً لأمرها في القيام بمقتضيات ما كلفها الله به .

ولم يكن تبني الصفوة الإسلامية الأولى ، لمبدأ ألا يكون للأمة الإسلامية إلا خليفة واحداً عن رأي منهم وتشاور ، وإنما كان امتثالاً لنص شرعي^(٢) . ولم يحدث أن سلم

(١) ابن كثير ، تفسير ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٢) انظر ما رواه الطبراني بسند صحيح بشأن وحدة الخليفة ، في : الهيثمي ، مرجع سابق ، ج ٥ ص ١٩٨ .

أحد من الصحابة بإمكانية قيام خليفتين بالأمر في آن واحد.

ولابد من إزالة لبس وقع فيه البعض ، قادهم إلى الظن بأن نظام الخلافة انتهى على يد معاوية بن أبي سفيان وحل مكانه نظام آخر . وهو تقول ليس له أى أساس من الصحة . ونظرا لخطورته وارتباطه بمبدأ وحدة الأمة ، فلنحاول تفنيده بشيء من التفصيل.

الواقع أن السند الوحيد لمن وقعوا في هذا اللبس ، وزعموا انقطاع الخلافة وحلول نظام ملكي مكانها من عهد معاوية ، بما يشمل ذلك من اسقاطات بالغة الخطورة ، هو فهمهم - علي فرض حسن النوايا - لحديث نبوي رواه الصحابي سفينة عن رسول الله «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تكون ملكا عضوضا»^(١) - وهو حديث تعرض لأحكام جائرة من جانب كثير من الباحثين ، نتيجة لفهم خاطئ.

فقال باحث: «إن هذا الحديث، الذي يجعل معاوية أول الملوك المسلمين ، حديث ضعيف ، يخالف كثيراً من الأحاديث والأصول»^(٢) . وهو قول لا يستقيم على ساق. أذ رواه أحمد وأبو داود، والترمذي والنسائي^(٣) كما أن مضمونه لا يخالف أية أحاديث ولا أصول . فالضعف الحقيقي ليس في ذات الحديث، وإنما في فهم أصحاب هذا الظن له بعيداً عن نصه ، ويمتأى عن النصوص الشرعية الأخرى المبينة للمفاهيم الواردة فيه، ويبعداً عن القرائن المبينة له في ضوء الواقع التاريخي الصحيح. وأول الأدلة على ذلك، هو النظر في معنى هذا الحديث ، في اللغة ، وفي القرآن ، والسنة ، بوصفه يتضمن مفاهيم ينبغي مراعاة تحديد دلالتها الإصطلاحية على نحو لا يتسع ولا يضيق عن دلالتها الشرعية ، دفعا لأى لبس بخصوص حقيقتها ومضمونها^(٤) .

الملاحظ على حديث « سفينة » أنه يتحدث عن « خلافة » و« ملك عضوض » ولا يتحدث عن « خليفة » و« ملك » بفتح الميم ، أى أنه يتحدث عن أمر مستقبلي خاص بالخلافة كنظام ، وليس عن رأس نظام الخلافة بالذات، فهل هذا الحديث يتحدث عن نظام يحل محل الخلافة، أم عن اتصافها بصفة جديدة فحسب، وبلغة أخرى ، هل تجتمع الخلافة في كل أنساقها بالملك، بضم الميم ، أم أنهما نقيضان يغيب واحد منهما إذا قام الآخر؟ يقول ابن سيده : « الملك » (بكسر الميم وضمها) يجمعهما معنى واحد، ويرجعان إلى أصل واحد وهو : « الربط والشد » ، ويراد بهما : السلطان ، الذي هو مشتق من

(١) ابن كثير، تفسير.... مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٠٢ .

(٢) حسن الطويراني، مقال في اجمال الكلام على مسألة الخلافة بين أهل الإسلام ، القاهرة: ١٨٩١ ، ص ٦ ، ص ٢٠ .

٢١ .

(٣) ابن كثير، تفسير.... مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٤) بكر بن عبدالله أبو زيد، فقه النوازل، الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٨٧ ، ص ١٢٢ - ١٢٦ .

إلى أصل واحد وهو : « الرِبط والشد » . ويراد بهما : السلطان ، الذي هو مشتق من السليط الذي هو : الزيت ، والحجة والقدرة ، أما « الملك » بفتح الميم ، وكسر اللام ، فهو من ملك أشياء ويشارك غيره في ملكهم بالحكم عليهم فيه وضبط تصرفهم له وسوسهم به ^(١) ويقول ابن قتيبة « الملك » يعنى : السلطان ، والحكم ، والسياسة ، ويخرج منه بالنسبة للأنبياء ، وراثته المال الخاص ^(٢) .

ولا يرى ابن سيده أى فرق بين المفاهيم الثلاثة : الخليفة ، والمَلِك ، والإمام ، ويقول « الخليفة هو : المَلِكُ يُسْتَخْلَفُ عن قبله ، والإمام هو : المَلِكُ وكل من اقتدى به وقدم ، والخلافة هى : الإمارة ^(٣) »

ومعنى ذلك « أن » الملك « لا يتناقض - لغة - مع الخلافة ، وإنما يتداخل معها . فماذا لو اتصف « بالعضوض » ؟

كلمة عضوض من الألفاظ المشتركة التى تشتمل على معانى شتى ، فهمي تعني : شديد فيه عسف وعنف ، وصبور على الشدة ، وغلق لا يكاد ينفتح ^(٤) ، والسبيء الخلق والبخل ، والرجل الشديد ، والداهية والقوي على الشيء ، والقيم للمال ^(٥) . أى أن هذا اللفظ قد يفيد صفة الشدة ، والقوة ، والمُكْنَةُ ، والقدرة على القيام بالأمر ، إن كان صفة لشيء ، وهو « الملك » (بضم الميم ، الوارد فى الحديث) . وقد يعنى التلبس بشيء من العسف والعنف والداها ، أو بشيء من الإستقامة بالنسبة لمن بيده هذا الشيء .

وفى استخدام الرسول لهذا اللفظ ما يستشف منه الإشارة إلى أن المكنة التى سترافق الخلافة قد تغلب إيجابياتها ، بما يجعل عيوبها استثناء عرضياً . وقد تنحرف بالنظام ، والفصيل فى تحديد أثرها هو : مدى الإلتزام بمنهج الله فى الخلافة فى التعامل مع هذا المَلِك . والقرآن والحديث النبوى خير شاهد على ذلك .

فالدليل على أن « المَلِك » مُكْنَةٌ وليس نظاماً ، إشارة القرآن إلى أن الله يؤتية من يشاء وينزعه ممن يشاء ، وهو نعمة لمن يستعمله وفق منهج الله . ومالكه الحقيقى هو الله ، يؤتى منه ما يشاء لمن يشاء

وبين القرآن ، فى أكثر من موضع ، ما يستفاد منه أن المَلِك هو مجرد شيء يرتبط

(١) ابن سيده ، أبى الحسن على بن إسماعيل ، المخصص ، بيروت المكتب الحجازى للطباعة والتوزيع والنشر ، د ، ت ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) انظر : ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ - ٢٠٢ .

(٣) ابن سيده ، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٤) ابن منظور ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ٨٠٢ .

(٥) بطرس البستاني ، قطر المحيط ، بيروت : مكتبة لبنان ، د ، ت ، ج ٢ ص ١٢٨٢ .

موضوع ذلك التكليف، وأداته ، وثمرة الإستقامة على منهج الله في القيام به . وشواهد ذلك كثيرة (١).

ولا يختلف الأمر عن ذلك ، بالنسبة لاستخلاف الفرد ، كراس لنظام الخلافة . ودليل ذلك ، ما ذكره الله تعالى عن جعله داود خليفة في الأرض، مَقْرُونًا بِالْإِشَارَةِ إِلَى تَشْدِيدِ ملكه في آن واحد. وَجَمَعَ النبوة ، والخلافة ، والملك له ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ ﴾ (ص: ٢٠). كما طلب سليمان من الله المغفرة ، وطلب منه من الملك ما يمكنه من إقامة منهج الله في الأرض ﴿ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (ص: ٣٥). وتحدث يوسف ، شاكرًا لله أن آتاه الله النبوة والعلم وشيئًا من الملك . وسأله أن يكون ذلك سبيلًا لخير الآخرة ﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تُوفِّىْ مُسْلِمًا وَآلِحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ (يوسف: ١٠١). وبين موسى أن جوهر مفهوم « الملك » هو : استطاعة تحصيل الطاعة من النفس أو من الغير ، ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ﴾ (المائدة: ٢٥). أى ليس يطيعنى منهم ، فيمثل لأمر الله ، ويجب إلى ماعدت إليه من الجهاد، إلا أنا وأخى هارون(٢).

ولا يختلف الحال على صعيد استخلاف الأمم إذ يرتبط استخلافهم بالملك والتمكين ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ ﴾ (النور: ٥٥) .

الملك ، إذا ، هو أداة الخلافة وموضوع الاختبار فيها ، والدليل على ذلك ، هو التكليف الذى رتبها الشارع على من يمكن لهم في الأرض ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ (الحج: ٤١) .

(١) فعلى صعيد استخلاف الفرد، كاستخلاف عام، نجد أن الشارع ربط استقفاذ بنى إسرائيل من ظلم فرعون بأن من عليهم، وجعل منهم أئمة « وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُهمُ الْوَارِثِينَ. وَنَمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ [القصص: ٥ ، ٦] بآن أتاح مكانة لهم، أو قل نصيبا من الملك لكل منهم. وهو ما قصه الحق بقوله : « وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدٌ مِّنَ الْعَالَمِينَ [المائدة: ٢٠] وهو ما يعنى، حسب القرطبي، أن الله جعلهم يملكون أمرهم، لا يغلبهم عليه غالب، بعد أن كانوا مملوكين لفرعون مقيورين [تفسير القرطبي، ج ٦ ص ١٢٢] ويوضح ابن عباس، صلة هذا المعنى بالربط بين الخلافة على المستوى الفردى، والملك ، بقوله : « كان الرجل من بنى إسرائيل إذا كان له زوجة، وخادم ، ودار ، سعى: ملك. وسأل رجل، عبد الله بن عمرو بن العاص « السنا من فقراء المهاجرين؟ » فسأله عبدالله: « ألك امرأة تولى إليها؟ قال « نعم: قال : « ألك سكن تسكنه؟ قال « نعم. قال فإلك من الأغنياء. قال الرجل : « إن لى خادماً. فقال عبدالله « فإلك من الملوك » وفى ضوء ذلك، قال الحسن البصرى: وهل الملك إلا مركب، وخادم ، ودار [تفسير ابن كثير، ج٢ ص ٢٧] وقال الطبري: « من ملك نفسه، وماله ، وأهله ، فهو : ملك » [تاريخ الطبري ، ج ٢ ص ٤٢٩ .

(٢) ابن كثير، تفسير.... مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٠.

الأمور ﴿الحج: ٤١﴾ .

والعبرة ليست فى إطلاق لفظ الخليفة ، وإنما العبرة بقيامه بما كلف به وفق منهج الله . دليل ذلك ، أن لفظ الخليفة أطلق فى القرآن مقروناً ببيان ما يجب على الملقب به . فلقد أمر الله داود « يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ » (ص : ٢٦) . وقص على لسان نبيه هود تذكيره لقومه بما يترتب من واجب على الخلافة المقترنة بالتمكين ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ (الأعراف : ٦٩) ، وهي نفس الرسالة التي وجهها صالح إلى قومه ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهْلِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف : ٧٤) .

ومن الملفت للنظر فى ضوء ذلك ، وفى ضوء رد عاد وثمود^(١) ، أن العبرة ليست بلفظه « الخليفة » وإنما بالإستقامة على المنهج ، وأن قول البعض أن الخليفة هو القائم مقام رسول الله فى إقامة الدين وحفظ الملة^(٢) . هو حديث عما ينبغى أن يكون وليس عن صفة فى ذات اللفظ ، وهو ما نبه عليه عبد القادر عودة مستشهداً بالقرآن الكريم من أن الخلافة ، والملكية ، والإمامة ، تدل على الرئاسة ، لا أكثر ولا أقل . ولا تنصرف لمضمون أكثر من ذلك إلا بقريئة^(٣) . ومن الأدلة القرآنية على ذلك ، أن لفظ الخلفاء أطلق على ما سلف القول - على داود الذى هو قمة فى الإستقامة على منهج الله ، وعلى عاد وثمود الذين ردوا برفض ما أرسل به هود وصالح .

ولفظ « الأئمة » هو الآخر ، أطلق على إبراهيم وإسحق ويعقوب « وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا » (الأنبياء : ٧٣) . واستخدم هو نفسه فى حق فرعون وجنوده الذين يمثلون النقيض ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴾ (القصص : ٤١) .

وكذا فإن لفظ الملك استخدم للدلالة على طرفى نقيض . فاستخدمه القرآن بالنسبة لمن اصطفاه الله وأغدى عليه نعمه ، « أَلَا وَهُوَ : طَالُوتُ ﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ﴿ (٤) وفى مقابله تحدث عن ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ ﴾ (البقرة : ٢٥٨) وادعى أنه يحيى ويميت فى انحراف جلى عن القيام بواجب ذكر نعمة الله عليه الشاملة لكل ما فى يده . كما تحدث عن ملك ظالم ﴿ وَكَانَ

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٢٥ .

(٢) مصطفى صبرى ، علم آداب البحث والمناظرة ، القاهرة : المطبعة الجمالية ، ١٩١٢ ص ٥٩ .

(٣) عبد القادر عودة ، المال والحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٤) البقرة : ٢٤٧ ، وكذا الحديث عن ملوك استجابوا للحجة وأسلموا لله . انظر الزملى : ٤١ .

يترأس الحكومة الإسلامية بعد العقد الثالث من القرن الأول الهجري، والأدلة على ذلك كثيرة، منها حديث ضمرة الوارد في الصحيحين « لا يزال هذا الأمر عزيزاً ينصرون على من خالفهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش^(١) » ، وكذا حديث أبي هريرة مرفوعاً « سيكون من بعدى خلفاء كثيرون ، فإذا بويع لخليفة فليوف بببيعة الأول فالأول^(٢) ». علاوة على ما أخبر به من لا ينطق عن الهوى ، من أن الأمر سيظل في قريش ما استقامت ، فإن تولت ، فإن الأمر لا ينتهي بذلك ، وإنما يجعله الله في قوم آخرين من المسلمين يستقيمون على الجادة ، وإن يعدم الإسلام من ينطبق عليه هذا الوصف إلى أن تقوم الساعة^(٣) ، وهو ما أكدته الإمام على ، في تعقيبته على حديث الرسول ، بقوله : وهل الرجاء إلا بعد المائة ؟ بمعنى أن المكنة التي يرتجى أن تتحقق للأمة الإسلامية، لا ينتظر أن تتحقق إلا بعد القرن الأول الهجري ، حيث تستقر الأوضاع فيما مكن الله الأمة فيه^(٤).

ويحكم أن العلاقة الجارية بحثها بين المفاهيم الواردة بحديث سفيينة ، لا تشمل نسقاً واحداً من أنساق الخلافة ، على ماسبق بيانه ، فإن اتصاف « الملك » بصفة « العضوض » ، أمر يتعلق بتحديد اتجاهه ، بحكم ضم تلك الكلمة لمعان سلبية وأخرى إيجابية في ضوء طابع تصرف كل نسق من أنساق الخلافة، في المكنة التي أتاه الله له ، ومن المتصور، على صعيد الفرد المكلف ، أن تختلف دلالة هذا اللفظ من فرد إلى فرد آخر، فإذا تعدينا ذلك لمستوى القبائل والعشائر ، فإن الأمر لن يختلف ، أما على صعيد الجماعات الفكرية ، فهناك من انحرف بتلك المكنة كالخوارج ومنتحلي التشيع لآل البيت ، ومنهم من التزم الجادة.

لكن ماذا عن رأس نظام الخلافة ؟ وبلغه أخرى ، هل تغيرت طبيعة نظام الخلافة مع تولى معاوية منصب أمير المؤمنين أم ظل النظام قائماً على ما هو عليه ، في الإستقامة على منهج الله إلى نهاية عهد الصحابة ؟

الإجابة على هذا السؤال تستوجب ، بدايةً ، تحديد مركز الخليفة في نظام الخلافة الإسلامية ، وهل يمكن أن يترتب على صلاح القائم على رأس النظام، أو فساده ، استقامة النظام كله ، أو إفساده بالتبعية ؟

القرآن الكريم يثبت أن الإجابة لا بد وأن تكون بالنفي ، فعلى مدى كافة الرسائل

(١) السيبلى، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ج ٢ ص ٢٢٥.

(٢) رواه البخارى، انظر: ابن حزم، المحلى، جده: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٤، ج ٩ ص ٣٦٠، ابن كثير، النهاية في الفتن والملحوم، مرجع سابق، ص ٢٢ .

(٣) انظر : السندي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٦٥، الفمري، مرجع سابق، ص ١٠٧، ص ١٣٤.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تصحيح: محمد زهرى النجار، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٦، ص ١٠٠.

استقامة النظام كله ، أو إفساده بالتبعية؟

القران الكريم يثبت أن الإجابة لابد وأن تكون بالنفي .فعلى مدى كافة الرسالات السماوية ، لم يحدث رغم صلاح الأنبياء والرسل ، وكونهم نماذج لا يرتقى إلى مصافها أن امتثل الناس جميعا لمنهج الله .وعلى سبيل المثال ، لم يمتد إصلاح نوح ولوط إلى زوجتيهما .وسبقت الإشارة إلى عدم تمكن موسى من إقناع أحدهم قومه بالخروج للجهاد ، باستثناء أخيه هارون ، ولم يمتثل من الجنود للمكهم طالوت إلا القليل .

وعلى الجانب المقابل ، نجد أن فساد الملك لم يؤد إلى فساد الرعية^(١)

ومن الملاحظ أن من علامات انهيار الأمم أن تعتبر أمر الخلافة كله فى يدى شخص واحد ، وتذهب إلى أنه نائب عن الله ، وتحكمه فى كل شئ^(٢) . وهو تقول لا أساس له من الصحة على الإطلاق ، وإنما هى تخرصات الباحثين بلا سند من الواقع ، ولا من الشرع . فكل فرد فى الأمة هو جزء من نظام الخلافة ، له رأيه ، ومن حقه ، بل من واجبه أن يعين الحكومة فى المعروف ، وأن يردها عن المنكر كل بقدر استطاعته ، وما الخليفة إلا أجير وخادم للأمة ، فالعامة يظنون أن الخلافة خاصة ، أما العلماء فيعلمون أن الخلافة عامة^(٣) .

فبالخلافة نظام له مدخلات ثلاثة: الشريعة أولا ، والأمة ثانياً ، ثم الخليفة ، والسيادة فى هذا النظام إنما هى للشريعة والأمة معا ، والخليفة يمارس السيادة بصفته وليس

(١) فلقد ضرب الله المثل للمؤمنين بامرأة فرعون ، « إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ، وَتَجَسَّى مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ ، وَتَجَسَّى مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ [التحريم : ١١] وهى التى قالت لفرعون ما ادى به إلى احتضان موسى « وَقَالَتْ امْرِأَةُ فِرْعَوْنَ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا » [القصص : ٩] ولم تجد إغراءات فرعون ، ولا تهديداته ، شيئا أمام النصياح السحرة لمحجة الله ، التى أظهرها على يد موسى ، وقالوا لفرعون « لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاسْخَرْنَا مَا أَنْتَ قَاهِرٌ ، إِنَّمَا نَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ النَّبِيَّةَ [طه : ٧٢] وفى مواجهة استخفاف فرعون بمن حوله ، وجدت نبيته صالحة تحدث كل هذا الفساد ، ووقفت تدعو إلى الحق ، ولا تخاف لومة لائم ، « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ، وَإِنْ يَكُنْ كَاذِبًا فَلْيَلْهُ عَذَابٌ يُكْرِمُ ، وَإِنْ يَكُنْ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ ، إِنَّ السَّلَافَ لَا يُهْدَى مِنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ ، فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا [غافر : ٢٨ و ٢٩] . من غير المستقيم ، إذًا ، القول بارتباط كامل بين صلاح الرأس ، وصلاح الرعية والعكس . ومن الظلم الجلى القول بأن فساد رأس الدولة ، يمكن عند وجود أمة تعرف مسؤوليتها ، وتقوم بما كلفها الله به ، أن يؤدي إلى شئ غير إقامة أعوجاج الخليفة كما أشار عمر بن الخطاب أن إبعاده ،

(٢) محمد جواد مغنیه ، معالم الفلسفة الإسلامية ، بيروت : دار القلم ، ١٩٧٣ ، من ١٤٤ - ١٤٥ حيث يسوق ذلك الباحث المعاصر قوله البالغ الغرابة : « للخليفة على المسلمين من الولاية والسلطان ما كان لوسل الله توبن استثناء . والسلطان هو خليفة رسول الله ، وهو حمى الله فى بلاده ، بولايته عامة ومطلقة ، كولاية الله تعالى ، وولاية رسوله الكريم ، وله حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبشاعهم ، وله بحده الأمر والنهى ، ويحده وحده زمام الأمة ، وتكبير ما جل من شئونها وما صغر ، وكل ولاية توبته مستمدة منه ، لاشتغال منصب الخلافة على الدين والدنيا .

(٣) طنطاوى جوهري ، الصفة الإسلامية العليا ، مرجع سابق ، ج ١ من ٤٠٨ - ٤٠٩ .

تكليفا أثقل من بقية أفرادها^(١). وكل فرد مكلف بنصيب في الخلافة قوامه تسخير أفكاره وجهوده كلها في تحقيق سنة الله بتوفير كل الظروف النفسية والإقتصادية والسياسة والثقافية، التي تضع تحت تصرف كل إنسان الوسيلة التي يتمكن بها من تنمية الإمكانات والنعم التي بثها الله في الكون^(٢).

ومعنى ذلك ، أنه بصرف النظر عن صلاح الخليفة من عدمه ، فإن اتصاف ملك الأمة بصفة سلبية رهن بأن يجمع الجميع على عدم الإستقامة . وفي عهد معاوية ومن أعقبه حتى نهاية عهد الصحابة ، تولى الأمر قوم شهد الله لهم بالإستقامة، وأخبر أنه رضى عنهم ورضوا عنه ، وقال فيهم الحافظ الثبت ابن كثير : « لما كان الصحابة أقوم الناس بعد النبي بأوامر الله ، وأطوعهم لله ، كان نصرهم بحسبهم ، وأظهروا كلمة الله في المشارق والمغرب وأيدهم تأييدا عظيما ، وحكموا في سائر العباد والبلاد »^(٣) . فملك الأمة : إذا ، لم يعتريه سوء إلى آخر عهد الصحابة ، ولا عبرت بوجود عناصر انحرفت عن الجادة كالخوارج وأشباههم ، فلقد أمكن الله منهم ، كما أمكن من أهل الردة ، في بداية عهد الصديق ، كما أنه جرى الإلتزام الصارم بقواعد الشريعة الإسلامية إزاء ظاهرة الخوارج ، ومنتحلى التشيع ، تماما كما جرى في عهد الصديق في معالجة الردة، على ما اتضح بالتفصيل في الباب الأول من هذه الدراسة مما يؤكد استقامة الصفوة حتى آخر عهد الصحابة على الجادة في التعامل فيما مكن الله الأمة فيه.

وتبقى نقطة واحدة ، ألا وهي أنه إذا تم غض الطرف عن حقيقة أن الخلافة ليست مرادفاً لأمير المؤمنين ، بل إن رأس الخلافة ليس قاصرا على الخليفة وحده ، وإنما هو نسق من القيادة الجماعية ، يوجد فيه أهل الحل والعقد ، وولاة الأمر في شتى المجالات في الدولة الإسلامية ، وكل ما في الأمر أن رأس النظام هو شخص واحد هو الخليفة ، نقول لو تم غض الطرف عن ذلك كله ، وعما تم إثباته من أن الخلافة لم يطرأ عليها تحول في المضمون طيلة عهد الصحابة، فما هو الوضع بالنسبة لشخص معاوية ، وهل يمثل تحولا ما في سياسته عمن كانوا قبله ؟

الواقع أن الإجابة بالنفي في ضوء قرائن عديدة سبق التعرض لها، وقرائن أخرى في مقدمتها حقيقة أن معاوية نُصِبَ أميراً للمؤمنين بالبيعة، وحاز على إجماع الأمة

(١) د . عز الدين فودة، المجتمع العربي، مقومات وحدته وقضاياها السياسية، دار الفكر العربي، ١٩٦٦، ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

(٢) روجيه جاردوى ، « البديل هو الإسلام »، ضمن : بحوث اللجنة التحضيرية العليا لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس، الكويت، ١٩٨٧، ص ١٢٩.

(٣) ابن كثير، تفسير.....، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٠٢، د . حسين عطوان، ملامح من الشورى في العصر الأموي، بحوث الشورى في الإسلام، المجمع العلمي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان: مؤسسة آل البيت، د . ت ، ص ١٨٢ - ٢٠٢.

عليه بعد عملية مواجهة ضد المتمردين ، قام بها بالتنسيق مع قادة الصفوة ، على ما سبق بيانه . ويسلم حتى أولئك الذين يفرقون بين الخليفة والملك العادل، ويعتبرون معاوية ملكاً بأنه حكم بكتاب الله، بل يسلمون بأن ذلك ظل هو المبدأ الأساسي والسمة البارزة لنظام الحكم، وما عداه في حكم الاستثناء العارض، الذي هو أمر يلحق بالعدم، طيلة عهد بني أمية، وصدر من عهد بني العباس من بعدهم (١).

ولا أساس لزعم البعض بأن معاوية أقام ملكاً وراثياً. ذلك أن التحقيق العلمي يبين أن معاوية رشح ابنه لأنه رآه كفتاً، وهو ما سلم به كثير من المؤرخين، وحتى لو أن ليزيد، فرضاً، مساوئ ظهرت بعد توليه الحكم فإن مسؤولية معاوية عن ذلك، يحكمها قول أبي بكر، حين رشح عمر أن ذلك هو ظنه به، وهو لا يعلم الغيب فإن استقام فحمداً لله وإن بدل فأمره إلي الله.

وأقيم يزيد خليفة بالبيعة، وليس بترشيح والده له، ولم يشر أحد من قريب أو بعيد، لدي ترشيح يزيد، إلي أن الإمارة ستتوارث. ولقد أثبتنا في الفصل الأول من الباب الأول أن مبدأ الوراثة لم يستقر بالنسبة لمنصب الخليفة، وأن أحداً لم يقم بالأمر إلا ببيعة.

بل إنه يمكن الذهاب إلي حد التنبيه إلي أنه حتي لو تم التسليم جداً بمسؤولية ما لمعاوية عن إقامة نظام الوراثة وغيض النظر عن اتخاذ منتحلي التشيع، ثم العباسيين لنفس النظام رغم مناهضتهم لمعاوية، وزعمهم أنهم سعوا لتولي الخلافة لتصحيح مسارها كذباً وبهتاناً، فإن مبدأ الربط بين مفهوم الملك والوراثة غير مستقيم، فلقد بين القرآن الكريم أن العلاقة الصحيحة بين الملك، بفتح الميم، والملك بضمها هي: الاتصاف بسمات من أهمها أن يكون الملك من صفوة قومه، وله من القدرات الجسدية والعلمية والتي من الله بها عليه، ما يمكنه من تحمل أعباء القيادة. أما ربط ذلك اللقب بالوراثة والمال ، فهو أمر يقوم على تصور خاطيء ، قلد فيه من زعموا عدم صلاحية معاوية للخلافة لكونه من الطلقاء، أولئك الذين اعترضوا على إقامة طالوت ملكا عليهم لقياسهم سمات الملك على واقع الملوك المجاورين ، بعيدا عن المنظور الذي يرتضيه الشارع ، فنبههم الله تعالى إلى أن مناط استحقاق الملك لا يدخل فيه عامل النسب ، والوراثة، بالتالي ، ولا المال (٢).

(١) انظر : محمود المرادى، الخلافة بين التنظير والتطبيق، القاهرة: مكتبة المعهد العالمى للفكر الإسلامى، د. ت ، وقارن مع : أبو الوفاء أحمد عبد الآخر، التأمر على التاريخ الإسلامى، القاهرة: مطابع الأبرام التجارية ، ١٩٩٠، ص ١٣٨ - ١٤١ .

(٢) سعيد حوى، الأساس فى التفسير مرجع سابق، ج ١ ص ٥٨٩، البقرة : ٢٤٦ - ٢٥١، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار التونسية للنشر، ١٩٨٤، الجزء الثانى، الكتاب الأول ، ص ٤٩١ .

ومعنى ذلك ، أن حتى لو قلنا بأن معاوية ملك ، فإن الفیصل فی القول بحدوث تغير فی مضمون نظام الخلافة الإسلامية بدءاً منه يتحدد فی ضوء مدى التزام معاوية من عدمه بالشرع الإسلامي ، وسنضيف ، إلى جانب الإحالة على النماذج الكثيرة التي فصلناها ، على مدى فصلى هذا الباب، والتي تؤكد أنه كان نموذجاً مثالياً فی الإلتزام والإستقامة ، فی أداء دوره كأمير للمؤمنين، دليلاً واحداً جديداً يتمثل فی الكيفية التي كان يستثمر وقته بها ، وهو فی سدة الحكم .

يقول الإمام أبو عبد الله القلعي ما ملخصه أن معاوية « كان ديدنه وهو خليفة أن يجلس ويأذن كل يوم خمس مرات » ، بمعنى : أنه كان يعقد خمس جلسات يومياً ، يبحث فيها أمور أمته . فكان رضى الله عنه، إذا صلى الفجر يجلس فيقرأ القصص، ويقضى حاجة من حضر ، إلى أنه كان ينظر في أحوال الأولين ، ويتابع مجريات الأمور ، فإذا جاء أحد ، وسأله عن شيء من ذلك ، بينه له ويحثه معه. ثم يتناول المصحف فيقرأ ما تيسر من القرآن . كل هذا وهو في المسجد بعد صلاة الفجر، ثم يدخل بيته فيأمر وينهى . أى يحاول تحقيق الإستقامة في محيط بيته ، بوصفه الأسوة للآخرين ، ثم يصلى سنة الضحى، ثم يعقد مجلساً يحضره خاصة الخاصة، ويدعو بفقور من فضلات العشاء ، فيتناول في الأمور ذات الحساسية الخاصة، ويرسى أمامهم مبادئ البساطة والإقتصاد والكرم، في نفس الوقت. ثم يذهب إلى المسجد فيأتيه ابن السبيل والأعرابي وذو الحاجات من الإماء والعجائز والصبيان فيقضى حوائجهم، ثم يدخل منزله ، فيأتيه أشرف الناس والعلماء فيتحدث معهم ، ويقضى لهم الحوائج ، ثم يستريح فترة حتى أذان الظهر ، ثم يخرج ليصلى الظهر ، ويظل بالمسجد يرافقه الخواص من مساعديه ، ينظرون في الأمر ، ويقدم إليهم شيئاً من الفاكهة، ويستمر ذلك إلى العصر . ثم يأذن لمن يشاء من العامة بالدخول عليه حتى الغروب، وبعد أداء صلاة المغرب والعشاء يأذن لخاصته ، فيظلون معه الثلث الأول من الليل يسامرونه، ثم ينام الثلث الأوسط من الليل، ثم يقوم فيصلى الثلث الأخير من الليل، ولم يزل علي ذلك حتى توفاه الله »

والخلاصة ، أن الخلافة كنظام سارت على نهج واحد شكلاً، ومضموناً، طيلة عهد الصحابة، ولم يشب الملك العضوض أياً من المعاني السلبية التي قد يعنها هذا اللفظ، وإنما كانت ، وبحق ، خلافة مقترنة بالمكنة ، والثبات، بشكل أخذ خطأ تصاعدياً، ولم يتوقف. فتحقق الإستقرار الذي لم يكن قد تحقق في كثير من المناطق المفتوحة قبل تولى معاوية . ومن بعده تمت فتوح إسلامية جديدة^(١)، وذلك بعد ما وصفه مفكر معاصر

(١) د . ابراهيم احمد العلوي، تاريخ العالم الإسلامي، عصر البناء والإنطلاق، القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٨٢، ج ١ ص ١٧٤ - ص ٢٠٤.

، بحق، بالمواجهة الكبرى للصحابة والتي زعم الأدعياء أنها « الفتنة الكبرى» وما هي بفتنة إلا لهم ، أما بالنسبة للصحابة فكانت « مواجهة» ، كلمة الحق فيها هي المعيار «والوفاء لرسول الله وتعاليمه» هو المقياس، وكانت خالصة لوجه الله فخرج منها الإسلام ليبتلع الأعداء ، والخصوم ، والأدعياء، في فتوحات كبرى ، في أكبر تكذيب عملي لدعوى الفتنة.(١)

والسؤال المحوري المطروح هو : هل يساعد الدور السياسي لصفوة صدر الإسلام في ترشيد الحركة الإسلامية، وفي التصدي للواقع الإسلامي الراهن ؟ وإذا كانت الإجابة بنعم ،فما السبيل إلى إزالة العراقيل التي تحول دون ذلك ، سنحاول الإجابة على هذا السؤال من خلال تجميع الخطوط العريضة للرصيد السياسي للصفوة الإسلامية الأولى والاحتكام إلى التاريخ من بداية عهد التابعين حتى الآن كمختبر نحدد من خلاله مدى صلاحية ذلك الرصيد في ضوء العواقب التي ترتبت على التبنى أو الهجر الكلي أو الجزئي لمعطياته.

١- مبدأ وحدة الأمة ووحدة الخليفة: لم يسلم أحد من الصحابة أبداً بقيام خليفتين في دار الإسلام في آن واحد ، بل سعوا جميعاً إلى جعل دار الإسلام كياناً سياسياً واحداً تحكمه حكومة واحدة رأسها هو : أمير المؤمنين.

ولقد حرص الخلفاء الأمويون والخلفاء العباسيون التسعة الأول (حتى عام ٢٣٢هـ) على الالتزام بهذا المبدأ حيث اقتصر لقب أمير المؤمنين على خليفة بغداد ، وظلت يد المسلمين مستقرة على المناطق المفتوحة ، ولم تهتز إلا بعد أن شرع أمراء الأندلس في تسمية أنفسهم خلفاء... ورغم أن دار الإسلام عرفت في العهد العباسي الثاني كيانات مستقلة نسبياً عن دار الخلافة فإن احداً لم يسلم بشرعية التجزئة والتفكك في دار الإسلام ، وظلت الخلافة العباسية قائمة إلى أن قامت الخلافة العثمانية .

ورغم هامشية تلك الكيانات وانتفاء صفة الاستقلال الحقيقي عنها فإن وجودها كان له مردود سلبي خطير على أمن دار الإسلام من حيث سلامة أراضيها والحرية الفكرية فيها . وتعرض نظام الخلافة إلى اعتداءات من جانب الأعداء والأدعياء أفضت مراراً إلى القضاء على رأس النظام ، وتمكن النظام من إقامة خليفة من جديد . ومع تجذر تلك الكيانات السياسية في دار الإسلام في القرن الماضي تمكن أتاتورك من إلغاء النسق الأعلى لنظام الخلافة ، وعجز المسلمون هذه المرة عن استعادة النظام وإقامة خليفة للمسلمين. والسبب الجوهرى وراء هذا الفشل هو عدم الاستفادة من خبرة

(١) أبو الوفا أحمد عبد الآخر ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ - ١٢٨ ، ص ١٨٨ - ١٩٠ .

الدور السياسي للصحية. حقيقة أن جهود الأزهر الراضة لفعلة أتاتورك وإقامة خلافة صورية ، والمصرة على إقامة نظام خلافة على غرار ما كان عليه في عهد السلف الأول اصطدم بجهود مضادة ممن تشربوا بمفاهيم تغريبية وأسفرت تلك الجهود عن انعقاد مؤتمر الخلافة في ١٤ مايو ١٩٢٦ ، أى بعد مرور سنتين على فعلة أتاتورك ، ورغم هذه المدة فإن التحضير للمؤتمر لم يكن على مستوى خطورة موضوعه . ولم يحضره غير خمس وعشرين مندوباً فقط .

وشكل المؤتمر لجنتين ، الأولى أكدت على أساسيات نظام الخلافة ، وفي مقدمتها : وحدة الأمة، ووحدة الخليفة ، وعدم الفصل بين الخلافة والسلطة . وهى بذلك لم تصف جديداً^(١).

والواقع أن تقرير اللجنة الثانية بالغ الغرابة ، فى ضوء خبرة الدور السياسى للصفوة فى صدر الإسلام. ذلك أن اللجنة رأت فى الخلافة صورة مثالية، ورأت أن انقسام العالم الإسلامى إلى ممالك يدعو إلى اليأس التام بخصوص إقامة خلافة^(٢).

ويلزم تحديد المسؤول الحقيقى عن الفشل فى إعادة النسق الأعلى من الخلافة، على العكس من كل التجارب السابقة. هل هو بحق التعددية السياسية فى العالم الإسلامى؟

(١) أما اللجنة الثانية فجاء تقريرها معبرا عن العجز عن إقامة النسق الأعلى للخلافة. إذ قررت أنه لا يمكن البت أنثذ فى اختيار مقر للخلافة. وأكدت استحالة قيام الخلافة بعد نشأة الحكومات الوطنية. ورأت أنه حتى لو توفر الإستقلال لما أسمته بالأمم الإسلامية، وعدم تبعيتها لدول أجنبية، فإنه من الصعب تحقيق الشروط الأساسية فى الخليفة بأن يكون له من النفوذ ما يمكنه من تنفيذ أحكام الله وحماية دار الإسلام، وردت اللجنة ذلك إلى أن المسلمين قد تناثر عقد اجتماعهم وأصبحوا ممالك وأما متفرقة بعضها عن بعض فى حكوماتها وكثير من سياساتها، وكل منهم يأبى أن يكون تابعا للآخر، فإذا فرض وأقيم خليفة عام للمسلمين، فلن يكون له النفوذ الشرعى المطلوب، ولن تكون الخلافة التى يتصف بها خلافة شرعية بمعناها الحقيقى « طارق البشرى، « الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر » وذلك فى د. عبدالله النفيس (محرر وناشر) : الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق فى النقد الذاتى، الكويت ١٩٨٩، ص ٢٩٤ - ٢٠٢، ص ٢٠٦ .

(٢) هذا فى حين أن باحثا واحد كالسهنورى رغم المآخذ التى يمكن أخذها عليه فى عنوانه الكتاب الذى حصل به على درجة الدكتوراه، « فقه الخلافة وتطورها لتصبح عممية أم شرقية »، الخلط بين كلمتى « شعب » و « أمة »، إذا استخدم الكلمتين ببدلول واحد. عيد الرازق السهنورى، مرجع سابق، ص ٢٥٦، ٢٥٨) فإنه رغم إعداد البحت تحت إشراف فرنسى تلمس خطة تنم على مراحل لإعادة الخلافة الصحيحة المرتبطة بالسلطة، والجامعة بين الدين والسياسة، والقائمة على تطبيق الشريعة الإسلامية. المرجع السابق، ص ٢٢٩ - ٢٧٤، وإن كان لنا تحفظات على هذه الخطة، إذ رأى السهنورى السعى التدريجى إلى صورة ما من الوحدة بين الشعب الإسلامى مع إعطاء كل بلد إسلامى حكما ذاتيا كاملا، فى حين ترى هذه الدراسة أن الحل هو تنشئة صفوة إسلامية تتولى إقامة النموذج الصحيح لنظام الخلافة فى أحد أو بعض الكيانات الرامنة، كما أقيم ذلك النظام فى المدينة، فيتوفر النموذج العملى القادر على تقديم القوة والإقناع بالتبنى التلقائى لهذا النموذج، أما سعى جميع البلدان الإسلامية، إلى شكل ، أو آخر، من أشكال الوحدة دون التزام منها بتجسيد النظام القوة، فبحث عن الماء فى سرباب.

ويلزم تحديد المسؤول الحقيقي عن الفشل فى إعادة النسق الأعلى من الخلافة، على العكس من كل التجارب السابقة. هل هو بحق التعددية السياسية فى العالم الإسلامى؟.

الواقع أن الخبرة التاريخية تثبت عدم صحة دعوى أن خوف الملوك الذين كانوا قائمين آنذاك على سلطتهم التى نشأت نتيجة للتعددية السياسية هو السبب وراء ذلك الإخفاق^(١). السبب الحقيقى فى رأى الباحث هو : الإفتقار إلى قيادة إسلامية تحظى بثقة الأمة الإسلامية ، وهو السبب الذى لا يزال يحول دون إعادة النسق الأعلى للخلافة.

ويستند هذا الرأى إلى أدلة بعضها نابع من المنظور الإسلامى للإمارة ، وبعضها مستقى من الخبرة التاريخية.

أما تلك المستقاة من المنظور الإسلامى للإمارة فيتصدرها حقيقة أن النظام الإسلامى هو أكثر الأنظمة قاطبة فى إتاحة فرصة لتولى مهام رئاسية^(٢).

والدليل الثانى ، أن الإسلام لا يحظر التنوع والتعدد . فلقد نص على درجة عالية من السيادة والإستقلالية فى نسق الأسرة ، وأحاط منزلها بضمانات تحقق حصانته فى مواجهة أعلى مسؤول فى الدولة، بجانب حقيقة ما سبق توضيحه سلفا من عدم قضاء الإسلام على القبائل والشعوب، بل سعيه إلى ترتيب حقوق وواجبات لها ، وإقامة الرسول حدودا لكثير من أقاليم القبائل جعل لهم فى نطاقها حقوقا خاصة لا يشاركهم فيها غيرهم إلا بإذنهم ، والحرص فى صحيفة المدينة على إيراد بطون القبائل بالتفصيل، وترتيب حقوق وواجبات خاصة لها وعليها ، ووصول التعددية إلى حد قبول أمم غير مسلمة داخل دار الإسلام . كل هذا يؤكد أن الإسلام ليس ضد التعددية فى الكيانات ، حتى لو كانت ذات صبغة سياسية . الشيء الوحيد الذى يرفضه الإسلام هو : أن تكون كل وحدة منها منعزلة عن الأخرى ، لأن ذلك يتناقض مع مبدأ وحدة الأمة، ومع فلسفة اعتبار أن سلم المسلمين واحد وحريهم واحدة ، وعهدهم واحد، وهم كالجسد الواحد، ويقر الإسلام الملكية الخاصة كمكنة فى شتى أنساق الخلافة ، بشرط التسليم

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٠، أقر الإسلام مبدأ التنوع فى دار الإسلام فى جميع نواحي الإنتماء العقدي والقومي، حيث اعترف بوجود أهل الكتاب كافة، وبالقبائل والعشائر كجماعات فى إطار الأمة الواحدة، واعترف بالإنتماء النمطي بالتمييز بين البدو والحضر بحكم وظائفهم فى المجتمع، وفى رعاية مصالح الأمة. : د. أحمد صدقي الدجاني، مرجع سابق، ص ٨٠ - ٨١، ص ١٠٥.

(٢) فلو كان ثلاثة فى سفر، فإنه يلزم أن يكون لهم أمير... وفى نطاق الأسرة قوامة للرجل... وفى نطاق القبائل نقباء وعرفاء... وفى نطاق الشعوب، طائفة يتفقها فى الدين وينذروا قومهم، وقادة فى كل المجالات ، يدخلون ضمن جماعة أهل الحل والعقد فى شتى الأنساق. فكيف يخشى القائمون على الأمر أن يزول عنهم سلطانهم مالم يكونوا يعتبرون كرسى الحكم مغنما وليس تكليفا ومسؤولية؟

بأن فيها حقاً لله تعالى ، يستلزم مراعاة التكافل العام الإلزامي ، والتواصل ، والبر العام .

أما عن الأدلة المستقاة من الخبرة التاريخية ، فتكفي الإشارة إلى أنه لما اجتمع الإخلاص لله ، والإستقامة على منهجه مع الحنكة السياسية ، ثم فور وفود الرسول إلى المدينة مهاجراً ، وضع دستور أنشأ أمة من قبائل متناحرة متدابرة ، وأقام نظام خلافة كامل ومثالي .

لا مجال إذ لاتهام التعددية السياسية بإعاقة إقامة نظام الخلافة . وهي ان كانت لها أخطار ومفاسد ، كما سيتضح فيما بعد ، فإن المسؤول عن ضياع النسق الأعلى للخلافة هو انحراف أولى الأمر عن منهج الصحابة في إقامة الخليفة . ولو أن المجتمعين في مؤتمر الأزهر راعوا أن الخلافة لمن يقال هي لك ، لا لمن يقول هي لي ، واتخذوا من إجراءات عمرى اختيار الخليفة دليلاً لهم ، لأمكنهم - على الأقل - أن يسموا لها أحداً ، وأن يختاروا لها مقراً .

السبب في إلغاء النسق الأعلى للخلافة واستمرارية غيابه ، إذن ، هو : الخروج أصلاً على مضمون وضوابط نظام الخلافة ، ولولا ذلك لم امكن لإجراءات أتاتورك أن تترك بصماتها حتى الآن .

ولا يجب أن يغيب عن البال أن هذه الهجمة لما تستهدف النسق الأعلى للخلافة في حد ذاته وحسب ، بل أرادت أن تجعله معبراً لضرب الأنساق الأخرى لنظام الخلافة فشهد العقد الذى ألغى فيه أتاتورك ، الخلافة التركية ، سعياً مكثفاً لنشر الفكر العلماني وصبغ مؤسسات الدول والمجتمعات الإسلامية به ، ونزع السمة الإسلامية عنها والجد في مساعي التنصير .

ولكن هل تصلح الدول القومية بديلاً عن نظام الخلافة ؟ الواقع أن الخبرة التاريخية أثبتت أن الدولة القومية ظاهرة مؤقتة في سبيلها إلى الزوال . ولم تستطع تلك الظاهرة أن تلبي احتياجات العصر ودخلت في تحالفات وكيانات اقتصادية ، وعسكرية ، وسياسية ، فوق قومية تسليماً بعجزها عن القيام بها بمفردها ، كما حدث في أوروبا بشرقها وغربها .

أما الدول الإسلامية فاقامت الدليل هي الأخرى على عدم صلاحية الدولة القومية إذا لم تقم على الحكم بما أنزل الله ، إذ أنها لم تندرج معاً في تحالفات جادة ، وغدت رمزاً للتجزئة والتفكك ، بلا أى وزن سياسى ولا عسكرى ، بل إن بعض تلك الدول

(١١) منير شفيق ، الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٨٧ ، ص ١٩ .

بحاجة إلى مجهر لرؤيتها على خريطة مصغرة ، فى عالم لا موضع فيه للكيانات الهزيلة وأصبح الاختلاف فى نسب القوة بين البلدان الإسلامية وأعداءها من اليهود والصليبيين والشيعيين بالغ الحدة من جراء تلك التجزئة المخالفة لمبدأ وحدة الأمة^(١) . ولكن هل المشكلة فى الحقيقة هي ذات تعدد الكيانات فى العالم الإسلامى ، بالنسبة للفشل فى إقامة نسق أعلى للخلافة حتى الآن؟ .

الإجابة بالنفى ، وذلك أن العالم الإسلامى عرف من قبل ظاهرة وجود كيانات عديدة . ولم يرم السلف الأول إلى جعل الأمة كياناً واحداً لا أعضاء له ، بل سمحوا بوجود كيانات كثيرة متميزة ، وكانوا يبرمون معاهدات مع أهل كل محلة يتم فتحها صلحا أو عنوة ، بحيث كانت دار الإسلام ممثلة للجسد الأدمى : أعضاؤه كثيرة ولكل منها حجم خاص به متفاوت وجميعها مترابطة معا فى علاقة تكافل ، أساسها تحقيق الكفاية داخل كل محلة ، ثم دفع مايزيد عن حد الكفاية ، لتتولى القيادة المركزية توجيهه فى صالح الجسد كله .

وثمة سؤال هام يلزم طرحه هو : هل يمكن أن تنسب لغياب النسق الأعلى من نظام الخلافة ، كافة المشكلات التى تردى فيها العالم الإسلامى؟ .

تثبت الخبرة التاريخية ، والمنظور الإسلامى لأنساق نظام الخلافة ، أن غياب رأس النظام أمر يمكن احتماله لفترة ، وأنه لوصح جسد نظام الخلافة فإنه يمكنه أن يواد رأسا له . وعلى سبيل المثال ، فإن الأسرة كنسق أدنى لنظام الخلافة ، يمكن أن تعيش فى استقامة رغم وفاة أحد الوالدين ، أو كليهما ، ويمكن أن يسودها الفساد رغم وجودهما . وينطبق ذلك على العشائر والقبائل . فأساس نظام الأمر ، واستقامته ، ليس وجود الرأس ، وإنما إتباع المنهج .

ولقد أثبتت خبره التاريخية ، أن غياب الرأس أمر ممكن على المستوى الأعلى للخلافة ، مع تحبيز السعى إلى إقامته . فلقد رأى عمر أن يوسع الأمة أن تبقى ثلاثة أيام دون أمير للمؤمنين . وظلت الأمة أكثر من شهرين بدون خليفة بعد استقالة معاوية بن يزيد إلى أن قام عبد الله بن الزبير بالأمر . وتمكنت الأمة فى الحالتين من إعادة النسق الأعلى للخلافة ، وتكرر لك بعد الغزوة المغولية . ومرد ذلك هو : سلامة واستقامة الأنساق الأدنى من نظام الخلافة .

وفى ذات الوقت ، فإن وجود نظام الخلافة بكل أنساقه فى القرنين الأخيرين من حياة الخلافة العثمانية ، مع عدم الإستقامة على منهج الله لم يجد شيئا . وأصبحت الأمة الإسلامية بأخطار مروعة ، لم يحرك الخليفة العثمانى ساكناً أمامها . وفى ظل

(١) محمد الفزالي ، الإسلام فى وجه الزحف الأحمر ، القاهرة : دار الريان للتراث ، ١٩٨٧ ، ص ٩٩ - ١٠٣ ، ١٩٨٦ ، ص ٢١٧ . د . يوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٤ - ٢٥ .

مرض، أصاب جسد الأمة كله ، قبل أن يصيب الخليفة . وهذا هو السبب الحقيقي في أن الخليفة الأخير مر غير مأسوف عليه حين عزل ، في حين أثار إلغاء الخلافة ذاتها ربود فعل شديدة ، ولكنها لم تؤت أكلها آنذ، ولا زالت ، نتيجة الأمراض التي زرعها الأعداء في جسد الأمة قبل ذلك بكثير .

الخلاصة ، إذن أن الدولة القومية ليست في ذاتها خيرا ولاشرا، وكذلك رأس نظام الخلافة. الأمر الوحيد المهم هو الإستقامة على منهج الله. فهل يقدم لنا الدور السياسى للصحابة على ما تم بيانه علاجاً عملياً من شأنه أن يحقق الاستقامة، التي تجعل من الواقع الإسلامى الحاضر جسدا واحدا، صحيحا، مستقيما، على منهج الله ؟ لنعرض لفيفا من أمراض الواقع الإسلامى المعاصر على المبادئ السياسية والتدابير ، التي أرسيتها الصفوة في رسم معالم التكافل العام الملزم ، تطبيقا للشريعة الإسلامية لنرى هل من إمكانية إقامة خلافة إسلامية رشيدة ؟ وهل من حاجة لذلك ؟

النقطة الأولى ، التي يلزم التركيز عليها وبيانها قبل طرح المعالم الأساسية للمشروع المستقبلى الذى نقتحه هذه الدراسة ، كإسهام أولى مستقى من استكشافها للماضى ، واستحضارها للحاضر والمستقبل ، لقيام صفوة إسلامية في العالم الإسلامى الآن ، بجهد يرمى إلى إعادة نظام الخلافة الإسلامية، ومدى إمكانية ذلك ، والحاجة إليه ، هى: إقامة الدليل على أن السبب الوحيد فى الفشل فى الرد على مؤامرة أتاتورك هو القراءة الخاطئة للصفوة الإسلامية للواقع المعاصر حتى الآن ، من جراء الفشل فى استحضار الدروس المستفادة من باكورة معطيات الدور السياسى للصفوة الإسلامية الأولى فور وفاة الرسول.

وقبل إقامة الدليل على ذلك ، نلزم الإشارة إلى أن واقع المسلمين فى عالم اليوم شبيه بركاب عربة تسير فى التيه ، يرجى تحريكها فى اتجاه صحيح فى طريق وعر . ويلزم أن يكون لها قائد بحوزته مفتاح صحيح لتشغيلها ، يتمثل فى الرؤية الصحيحة لثوابت القرآن والسنة ، على أن لا تقتصر المعرفة عليه. كيما يكون هو والركاب بمثابة أمة ، أو جسد واحد، وتتوفر لديه القدرة على القيادة المستمدة من الإستفادة من ميراث الصالحين فى قيادة الأمم . وركاب لا يعتبرون أنفسهم فى سفر قاصد ، بل فى ساحة جهاد تقبل فيها كل التضحيات ، ما دامت فى سبيل الله ، ويتوفر لديهم معرفة وأعية بالواقع ، وبكيفية إثراء أسباب المكنة المتيسرة لهم ، ببذل أقصى الجهد بنية خالصة ترمى إلي تحقيق غاية واحدة هي إقامة شرع الله فى الأرض ، والحيلولة دون الإحساس بالمهانة ، ولا بالفقر ، كمضمون حقيقى لتكليف الإستخلاف فى الأرض.

ولنتساءل فى ضوء هذا التصور : هل القائد المطلوب لهذه العربة هو السعى

التدريجي لإقامة وحدة بين البلدان الإسلامية التي بلغ عددها الآن زهاء ستا وأربعون دولة؟ وهل من المستساغ أن يكون وجود هذا العدد من الدول مانعا من إقامة نظام الخلافة ، على نحو ما انتهت إليه اللجنة الثانية لمؤتمر الخلافة بالقاهرة؟

علامة الإستفهام الأولى بدأت بتصور طرحه عبد الرزاق السنهوري ، وما زال الكثيرون يقدمون نفس الطرح حتى الآن^(١). إلا أن هذه الدراسة ترى أن هذا غير ممكن . بل إن أمكن فسيكون إضراره بمستقبل الأمة الإسلامية ، أكثر مما يرتجى أن يجلبه من نفع . والدليل على صعوبة تحقيقه أن قد مر أكثر من نصف قرن على فعله أتاتورك ولم يتحقق ما راهن السنهوري عليه من أن جامعة الشعوب الإسلامية ستقوم بسرعة وتفتح باب العودة إلى نظام الخلافة الصحيحة الراشدة

والواقع أن المؤشرات تثبت أن العالم الإسلامي لم يتقدم عن تلك النقطة ، إن لم يكن قد تقهقر عنها . ولا ينبغي أن نقرأ الواقع على نحو خاطيء . فالمنظمات الإقليمية التي أقامتها البلدان الإسلامية بين بعضها كجامعة الدول العربية ، أو بينها جميعا كمنظمة المؤتمر الإسلامي لا تعدو أن تكون تجسيدا للتفكك ولتعدد الإرادات أكثر منها رابطة تبشر بالسير على طريق إعادة نظام الخلافة الإسلامية الرشيدة بكل أنساقها .

العالم الإسلامي ، إذا ، لا يزال بعيداً عن خط الوحدة . ولكن هل لو أمكن توحيدهِ في ظل هذه التناقضات أن يتحقق خيرا لأمتنا الإسلامية ؟ أن العواطف لا تحمي حاضرا ولا تبني مستقبلا . ولا يرجي أبدا ثمرة صالحة من توحيد يقوم على غير أساس من التقوى^(٢)

أما عن الشق الثاني من السؤال المطروح ، حول حجبية الأسباب التي استندت إليها اللجنة الثانية لمؤتمر الخلافة بالقاهرة ، في الزعم بأن إقامة نظام الخلافة يمنع منه وجود هذا العدد من الدول الإسلامية ، وإنقسام المسلمين إلى ممالك ، وعدم رغبة أحد منهم أن يتبع الآخر ، فتكاد أن تكون منعدمة لو استرشدنا بياكورة العطاء السياسي للصفوة ، في إقامة النسق الأعلى لنظام الخلافة الإسلامية ، عقب وفاة الرسول . وسبيلنا إلى

(١) انظر على سبيل المثال : عبد الرزاق السنهوري، مرجع سابق، ص ٣٣٤، ص ٢٥٦ - ٢٥٧، وانظر مقدمة: د . رفعت السيد العوضى، التكامل الإقتصادي الإسلامي، مقوماته ونتائج أعماله في الدعوة الإسلامية، القاهرة: دار المنار للنشر والتوزيع، ١٩٨٩، د . يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٨ ص ١٦٠ - ١٦٣، د . يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٩١، ص ١٤٣.

(٢) فما لم تقم الوحدة الإسلامية على أساس من الإستقامة والتقوى، فلن تكون لإعقبه في سبيل رسالة الأمة، وعلى من يشك في ذلك أن يذكر لنا مافلته جامعة الدول العربية والمشروعات الوحدوية الثنائية، والثلاثية بين الدول العربية، ومجالس الدفاع المشترك حتى الآن. وكيف تفيد الوحدة في ظل توزع كثير من قيادات البلدان الإسلامية وشبابها بين زخرف كاذب من المنهج الرأسمالي أو الشيوعي، أو تلفيقاتها منها معا، مع بعض واجهات إسلامية؟

اللجنة الثانية لمؤتمر الخلافة بالقاهرة، في الزعم بأن إقامة نظام الخلافة يمنع منه وجود هذا العدد من الدول الإسلامية ، وإنقسام المسلمين إلى ممالك، وعدم رغبة أحد منهم أن يتبع الآخر، فتكاد أن تكون منعدمة لو استرشدنا بباكورة العطاء السياسي للصفوة، في إقامة النسق الأعلى لنظام الخلافة الإسلامية ، عقب وفاة الرسول. وسبيلنا إلى إقامة الدليل على ذلك هو تصور حدوث خمسة أشياء وقع أعضاء مؤتمر القاهرة للخلافة فيها ، فيما لو كان الصحابة قد وقعوا فيها عقب وفاة الرسول.

فلو تصورنا ، أولا ، أن أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار بالمدينة المنورة تصوروا عقب وفاة الرسول ، أن إقامة خليفة له ، يستوجب السعى إلى التوحد مع كل القوى الإسلامية التي كانت موجودة آنئذ ، رغم التباين في درجة التزامها بالمنهج الإسلامي، على غرار ما فعل علماء الأزهر حين نفى أتاتورك آخر خليفة وعزله .. ماذا كان سيحدث ؟ كانوا معاذ الله - سيسعون إلى استرضاء مسيلمة وأصحابه ، الذين أرادوا أن يكون لقريش نصف الأمر ولهم النصف الآخر، وإلى ترضية مانعي الزكاة الذين قبلوا حكم قريش إن تركت أمر الزكاة وأعفتهم منها، وإلى مداينة من غدوا يعبدون الله على حرف في القبائل التي لم ترتد ولكنها أخذت موقف المترقب لتنضم لمن يغلب. أكان من الممكن ، لو حدث ذلك ، أن ينجح الصحابة في نصب رأس النسق الأعلى للخلافة ، أو يحدوا إطار الحركة في إقامة منهج الله ، في تواصل مع العهد النبوي ، قبل أن يدفنوا الرسول ؟ الإجابة ليست في حاجة بيان.

ولتصور ثانياً أن الصحابة احتكموا عند اتخاذهم قرارهم بإقامة الخليفة واختياره بالفعل ومبايعته إلى التباين بين قوة الأنصار والمهاجرين في المدينة في بحر العداء الخارجي الذي لا حدود له ، وقد عمت الردة معظم دار الإسلام وسيطر القلق والذهول على البعض الآخر، بجانب العداء القائم والمترقب من الإمبراطوريات الأخرى التي كانت قائمة ، وتقف بكل قواها ، جنباً إلى جنب ، في عداء سافر للامة الإسلامية التي انحصرت الإستقامة فيها في تلك اللحظة المصيرية في جزء من سكان المدينة المنورة ، وبعض ثقيف وقريش . لو فكروا بهذا الشكل ، أكان بإمكانهم أن يضيفوا إلى إقامة الخليفة إنفاذ جيش اسامة على الفور في جهاد مقدس ضد الروم ، وأن ينجحوا في إقامة نظام يعيد الإستقامة في ربوع المناطق التي انتشر فيها الإسلام في حياة الرسول وينطلق في حركية هادفة لتحضنه جماهير مناطق شاسعة صلحا، في الأغلب الأعم ، كما بينا في هذه الدراسة ، وترسي السلام الإسلامي وتقوض معظم الإمبراطوريات التي كانت قائمة في غضون أقل من قرن من الزمان؟

ولنتصور ثالثاً، أن الصفوة بعد ان اختارت الصديق خليفة عولت في بدايات الفتح

الشهادة في سبيل الله ، وأنه نجامن مصير مشئوم فيما ، لو حدث العكس ، إذ كان سيموت على الردة . ورغم ذلك ، فإن الصفوة التزمت بحزم طيلة عهد الصديق ، وفترة من أول عهد عمر باستبعاد قدرات وإمكانيات من قارفوا الردة ، ولم تسمح باشتراك أحد منهم في صفوف المجاهدين المسلمين ، انطلاقاً من مبدأين أساسيين :

أولهما ، حاجة الصفوة إلى الثقة فيهم قبل الإستعانة بهم ، والثاني حاجتهم هم إلى القدوة أولاً حتى يصيروا أهلاً للانتماء إلى القوات الإسلامية^(١).

وفي ذات الوقت ، فإن الخطأ يصير في حكم العدم ، إذا تاب مقترفه واستقام . وهي الخبرة التي كان ينبغي على أعضاء مؤتمر القاهرة للخلافة أن يضعوها في الاعتبار في تقويم البدائل المطروحة لاختيار خليفة بإقامة نظام الخلافة من جديد .

وهي خبرة يتعين أيضاً على من يتحدثون الآن عن قدرات العالم الإسلامي ، أن يضعوها في الحساب . فالقوة التي يمكن اعتبارها بحق قوة للعالم الإسلامي ، هي تلك التي بحوزة العناصر الملتزمة بالمنهج الإسلامي إلزاماً كاملاً . وماعدا ذلك فلا يعدو أن يكون قوة يمكن أن تقف ضد قوة الإسلام ، أكثر من أن ينتظر أن تقف إلى جانبها .

ولنتصور ، رابعاً ، أن الصفوة الإسلامية الأولى كانت عند عقدها اجتماع السقيفة ، في وضع مخالف لما كان عليه الحال آنذاك ، ملامحه هي وجود عطب أدى إلى نبذ رأس الخلافة ليس من جانب متآمريين من أمثال أتاتورك فحسب ، بل من جانب قطاع عريض من المخلصين ، أيضاً ، من جراء أن القائم على رأس النظام ظل لفترة طويلة يسمح طوعاً أو كرهاً ، بإتاحة الفرصة لغير المسلمين بترسيخ أقدامهم في دار الإسلام والكيد له ، أو أنه كان غيورا على الإسلام حريصاً على حقوق المسلمين على غرار السلطان عبد الحميد ، حين رفض بكل حزم إقامة وطن لليهود في فلسطين^(٢) ، ولكنه أصبح من الضعف بحيث لا يستطيع أن يدافع حتى عن نفسه في مواجهة المتآمريين الذين تضرر غيرته الإسلامية بمخططاتهم ، في ظل وضع أصبح فيه كل أمير إقليم يسعى إلى أن يكون هو الخليفة ، ليس من أجل إقامة الخلافة المستقيمة ، وإنما طمعا في الإستحواذ والسيطرة ، ولم تنج أي بقعة من ديار الإسلام من هذا الوضع . هل كان من المتصور أن

(١) والصفوة لم تفعل ذلك إلا استحضارا للدروس التي واكبت غزوة تبوك، وحنين، والأحزاب، والتي نزل القرآن الكريم منبهاً بشأنها الأمة إلى أن وجود عناصر غير مستقيمة في الجيش الإسلامي، وبناء الحسابات على قدرات لا يحرك أصحابها إيمان صحيح، خطأ بين، وأن خلو الصف من مثل هذه العناصر يزيد قوته ولا ينقصها. انظر في تفاصيل الأسس القرآنية التي يرتكز عليها هذا المبدأ : سورة التوبة : ٤٧ ، سورة الأحزاب : ١٣ - ٢٠ ، سورة الفتح : ١٥ .
(٢) انظر في التفاصيل المبينة لموقف السلطان عبد الحميد من اعطاء فلسطين لليهود وتغلب من يحركهم النفوذ اليهودي عليه، وخلصه : د. مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٧٧ ، ص ٥٣٩ - ٥٤٥ .

الضعف بحيث لا يستطيع أن يدافع حتى عن نفسه في مواجهة المتآمرين الذين تضر غيرته الإسلامية بمخططاتهم، في ظل وضع أصبح فيه كل أمير إقليم يسعى إلى أن يكون هو الخليفة، ليس من أجل إقامة الخلافة المستقيمة، وإنما طمعا في الإستحواذ والسيطرة، ولم تنج أي بقعة من ديار الإسلام من هذا الوضع. هل كان من المتصور أن يكون قرارهم مبنياً على مجرد البحث في مقر للخلافة، أو في مرشح لها، فإن أعييتهم السبل اكتفوا بمجرد إعلان أن الظروف لا تسمح ؟ أم أنهم كانوا سيشكلون من أنفسهم هيئة دائمة تخطط بوعي وحكمة لإقامة نظام الخلافة شكلا، ومضمونا، من القاعدة إلى القمة، ولو بعد فترة طويلة من الزمن، إيماننا بأن الأمر المهم هو التقدم بالامة إلى الأمام مع الأخذ بالأسباب، التي هي من سنن الله في الكون؟.

ولنتصور خامسا: أن الصفوة الإسلامية الأولى لم تكن تمثل "الصفوة" بمعناها الحقيقي كجماعة منظمة تجمعها إرادة التكافل العام الملزم في توظيف كل المكنت المتاحة، بما يتمشى مع الضوابط والقواعد الشرعية بغية إقامة منهج الله في الحاضر والمستقبل، ولم تكن قد قطعت شوطا بعيدا في عملية بناء ذاتها منذ بداية الدعوة الإسلامية في مكة، إلى أن توفى الرسول، في ظل نظام خلافة راشد، لم يفقد أيا من أنساقه بوقاة الرسول، باستثناء خلو مركز رأس الدولة. لو لم يكن الوضع كذلك، وكان كل الصحابة والأخيار موجودين ولكن كأفراد لا تربطهم رابطة ولا نظام، أكان من الممكن حتى لو اختاروا خليفة، رغم أن ذلك مشكوك في إمكانيته، أن يحققوا التوازن الذي يجعل الأمر بيد الأمة، ويحول دون أن يخرج الخليفة، أو أن تخرج الأمة عن منهج الله؟.

الواقع أن علماء الأزهر لو وضعوا هذه التصورات الخمسة أمامهم لكان بوسعهم أن يحددوا طبيعة المهمة المنوطة بهم، والسبيل الأمثل إلى القيام بها.

فالأمر الأول، الذي كان سيتضح لهم، أنه بصرف النظر عن التمكن من جمع العالم الإسلامي كله، أو أجزاء منه على مقر ما وعلى شخص ما، لمنصب الخليفة فإنه لابد أن يسبق ذلك إيجاد صيغة لتحويل العناصر الصالحة التي تتوفر لديها إرادة التكافل العام الملزم سعيا لإقامة منهج الله، من أفراد، إلى تنظيم منضبط، يخضع لقواعد شرعية محددة واضحة، تمثل جماعة أهل الحل والعقد فيه أداة إصلاح المجتمع بالشرع، وتكون لديه القدرة على حيالة ثقة الأمة، وعلى إقامة من يتولى الخلافة على الجادة، بمعاونته إن استقام، وإصلاح اعوجاجه إن انحرف عن الطريق.

ولو أن علماء الأزهر حققوا الخطوة السابقة لغدا أمامهم خيارات يستحيل أن تؤدي إلى تهقير الأمة للخلف. ذلك أن الخبرة التاريخية القريبة كانت قد أوضحت لهم أن

مسألة تثبيت السلطان عبد المجيد في الخلافة، فيما لو قبل أحد الكيانات القائمة أن يكون دارا للخلافة وهو على رأسها، أو اختيار ملك مصر، أو المغرب، أو اليمن، خليفة أمور كان يجب أن يكون الفصيل فيها هو ملاحظة فساد تلك الأنظمة، مما يجعل الثقة في استقامتها على الجادة بحاجة إلى ضمانات صارمة، على أقل تقدير، ورأس تلك الضمانات هو وجود صفوة ذات بنية قوية تحظى بثقة الأمة وبالقادرة على قيادتها في التعاون مع من يتم نصبه إن استقام، وتصحيح مساره إن أصابه اعوجاج.

وفي ضوء حقيقة أن كل الذين كانوا يميلون إلى تولى الخلافة، كانوا يتطلعون إلى تحقيق مطامع شخصية، فإنه كان على علماء الأزهر بمؤتمر القاهرة للخلافة، أن يتأكدوا وبحق من استحالة تجميع الأمة الإسلامية آنئذ تحت راية أي واحد من هؤلاء، واستحالة أن يقربوا هم شخصا صالحا خليفة، بسبب وجود الملك، وكون وضعهم أشبه بالمسلمين في العهد المكي، وأبعد ما يكون عن وضعهم بعد الهجرة إلى المدينة المنورة، لأن إقامة خليفة مع وجود الملك لن يفضى إلا إلى التنازع وعدم استقامة الأمر. وفي ضوء ذلك، كان عليهم أن يحددوا قدرتهم على القيام بدور أهل الحل والعقد، فيما لورضى الملك أن يكون خليفة على مصر وحدها، وترسموا الأسس التي حددتها الصفوة للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين داخلها، وبين النظام الحاكم في مصر وبقية المسلمين خارج نطاق ولايته الإقليمية، أو إن تعثر ذلك، أن يقيموا من أنفسهم صفوة حدود حركتها مماثلة لوضع الجماعة الإسلامية في مرحلة ما قبل التمكن، على غرار المعطيات السياسية للعهد المكي.

ويلزم لغت النظر إلى أن ذلك كان سيحدد معالم الطريق أمام تشكيل صفوات إسلامية فرعية في البلدان الإسلامية الأخرى، تسير، على نفس النهج، فإن تمكنت من إقناع القائم على الأمر بمبايعتها له على إقامة حكم الله في نطاقه الإقليمي، فيها، وإن لم تستطع فلا يجب أن يتعدى دورها الدور المنوط بالصفوة في مرحلة ما قبل التمكن. ويجر ذلك إلى القول بأن رؤية مؤتمر القاهرة للخلافة، في ضوء المعطيات السياسية للدور السياسى للصفوة الإسلامية الأولى، يضعنا أمام درس بالغ الأهمية، قوامه: أنه ينبغي على أنصار البديل الإسلامى، وخصوصه، معا، أن يرجعوا حساباتهم بخصوص مؤشرات وأسباب الفشل حتى الآن في إعادة نظام الخلافة بعد إلغاء مسيلمة القرن العشرين - أتاتورك - لرأس النظم الذى كان قائماً، لتكثيف الهجوم على ما تبقى صحيحا بالمجاهدة والصبر في الانساق الأدنى من نظام الخلافة، لأنها هي الأخطر على أعداء الإسلام، وليس رأس النظام الذى كان قد تحقق قدر كبير من فك الارتباط بينه وبين الأمة الإسلامية. ولولا ذلك لما تجرأت أتاتورك على نفيه. ومعنى ذلك أن المسؤول عن تمكين أتاتورك من إحراز أهدافه الخبيثة، إنما هو فشل الأخيار من أبناء

الامة، والذين من الثابت أن الامة لا تخلو منهم أبداً إلى يوم القيامة ، فى الإنتقال من وضعهم كأفراد إلى جماعة منظمة تقوم بالتنقيب فى القرآن والسنة، وتستفيد من ميراث السلف الصالح من لدن آدم ، ومن تجارب الأمم الأخرى الحاضرة ، فيما لا يتناقض مع الشرع ، فى وقف المؤامرة، وفى تحقيق الهدف المتمثل فى جعل الامة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس ، بريادتها فى طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وحياسة أسباب التمكّن فى الأرض، الروحية والمادية^(١).

وعلى خصوم البديل الإسلامى أن يعوا الدرس أيضاً ، فلا يحكموا على صلاحية نظام الحكم الإسلامى ، فى ضوء رؤية سلوكيات بعض من يرفعون راية الإسلام ويتحدثون باسمه، ولكنهم يتصرفون على نحو لا يصمد أمام النقد ، إذا ماتم الإحتكام بشأن سلوكياتهم بحياد ونزاهة إلى القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، وميراث السلف الصالح. وتاماً كما يخطئ المتحمسون للحل الإسلامى لوظفوا ولو لطرفة عين أن بناء يقام بلا توضيحات، أو يمكن أن يستقر إذا تأسس على شيء غير التقوى ، فإن أعداء ، ذلك الحل الزاعمين بأن لا شأن للإسلام بنظام الحكم ، وبأن المصلحة التى يقدرونها بعقولهم ، ويردون بصيغة جديدة نفس مقولة الخوارج : « لاحكم إلا لله » ، بدعوتهم إلى نبذ كل النتاج الفكرى للفقهاء المسلمين ، وتقديم المصلحة على النص، على هؤلاء أن يراجعوا تقويمهم لمستقبل الصحوة الإسلامية ، إذا سارت على الطريق القويم، فمقولة أحدهم « أن لا مستقبل للصحوة الإسلامية بل لا حاضر لها ، لأن الحكومة هى الأقوى ، ولأن البوليس لن يجعل للحركة الإسلامية استمراراً حتى يكون لها مستقبل »^(٢)، لا أساس لها، ذلك أنه يقيس على أوضاع حركات لا تعبر عن الإسلام الصحيح ، وبالتالي ، تجدى معها قدرات الحكومة والبوليس ، لأن العبرة فى هذه الحالة هى بنى الطرفين أقوى مادياً . أما بالنسبة للفكر الصحيح ، فإن التاريخ أثبت دائماً، أن الثلة المستقيمة صاحبة الفكر الصحيح، قد يتمكن عدوها من إلحاق الضرر

(١) لو حدث ذلك لما استطاع أعداء الامة أن يحاربوا لغة القرآن. وأن يشوهوا تاريخ الأولين، وأن يستبدلوا شرع الله بقوانينهم الوضعية ومناهجهم القاصرة، فى معظم أرجاء العالم الإسلامى، بحيث لم يندمل الجرح، بل يزداد اتساعاً، ولو فطر ذلك، وهم الراسخون فى العلم ، لما ظهرت فى العالم الإسلامى جماعات وحركات سمعتها الجهل بالإسلام، وثمرة عملها، حتى إن حسنت النوايا، هى: تشويه وعرقلة مسيرته. ومصدق الشيخ مصطفى صبرى فى تحميله العلماء المسؤولية عما تردى إليه الوضع بخصوص الخلافة، حيث قال : « الواقع أن قضية الخلافة - لیساطلتها - كانت لا تخفى على عامة المسلمين، ولكن كثيراً من الذين جلسوا مجالس العلم، لبسوا الأمر عليهم » مصطفى صبرى، التفكير على منكرى النعمة مرجع سابق ، ص ٥٥.

(٢) انظر د . محمد أحمد خلف الله، « الصحوة الإسلامية فى مصر »، ضمن : الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، بيروت : مكتبة المستقبلات العربية البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩، ص ٨٦ - ٩٧. انظر فى تقنين هذه الرؤية : روجيه جاردوى « البديل هو الإسلام » ضمن بحوث: الإسلام والمستقل، الكويت ، اللجنة التحضيرية العليا لمؤتمر القمة الإسلامى الخامس، ١٩٨٧، ص ١٢١ - ١٢٢.

بها أو حتي من تصفيتها جسديا، ولكنه لا يستطيع أبدا أن يميت الفكرة التي ضحت من أجلها ، بل إنها تصير أكثر قدرة على البقاء ، بقدر صمود وتضحيات معتنقيها . وكثيرا ما يخطئ البعض لخلطهم بين ماهو موجود من حركات الآن ، وبين حالة تكون فيها صفوة إسلامية حقيقية هي التي تدير دفة التعريف بحدود البديل الإسلامي ، وكيفية تطبيقه .

وعلى أنصار البديل الإسلامي - في ضوء التحليل السابق - أن يدركوا أن المهم بالنسبة لأي بنية من البنيات المجتمعية، ليس هو الرأس ، وإنما القلب،^(١) وكما يقول أحد الباحثين ، فإن الأمة تشبه النفس الواحدة. وتزيد أهمية القلب بالنسبة للأمة ، في ضوء أن كل شيء آخر يتوقف على صلاحه ، فالقلب إن صلح صلح الجسد كله ، وإن فسد فسد الجسد كله . وقلب الأمة هو : صفوة تحرك طاقات الجماهير ، وتمد العون والتقويم لولى الأمر . وبذا نكون قد وصلنا إلى حقبة أن المجتمعين في مؤتمر الخلافة بالقاهرة، كان بيدهم دون أن ينتظروا موافقة أحد أو معارضته ، أن يشكلوا صفوة تكون بمثابة قلب للأمة ، وتتولى تصحيح وإقامة بناء نظام الخلافة من القاعدة إلى القمة. وكانت هذه هي الخطوة الصحيحة المرجوة التي لا محيد عنها ، والتي لو تمت لربما تغير وجه تاريخ الأمة الإسلامية في العصر الحاضر . كما أن غياب هذا المطلب حتى الآن هو السبب الأول لظاهرتين خطيرتين في عالمنا الإسلامي المعاصر : الأولى الحركات التي تتكلم باسم الإسلام، وتصل في غيها إلى حد السعى إلى إيجاد انفصام بين القاعدة العريضة من الأمة ، والعلماء المتخصصين المتفهمين في الدين ، من جهة ، وتصوير التعاون مع السلطات القائمة ، بغض النظر عما إذا كان في حدود الشرع أم لا ، على أنه عمل خاطئ ، متناسين أن النبي لم يسع في العصر المكي هو والصحابه إلى رفض السلطة القائمة ، بل سعى إلى هدايتها ، مع الالتزام الصارم بالإحجام عن قبول أى إغراءات ، للإبتعاد ولو قيد أنملة ، عن الإستقامة على منهج الله، وهي ظاهرة أخطر على الأمة من كل أعدائها الظاهرين. والظاهرة الأخرى هي : إفساح السبيل أمام أعداء الأمة لاستغلال الفراغ الناشئ عن غياب الصفوة ، في تسميم المجتمع الإسلامي بأفكارها، وزرع الرعب في قلوب الحكومات الإسلامية من التيار الإسلامي.

(١) وفي إشارة القرآن إلى أن : « مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بِعَلَّكُمْ إِلَّا كُنُفُسٌ وَاحِدَةٌ [القمان : ٢٨] ، دليل على أنه يجب أن نعلم أن نظام الأمة، مماثل لأعضاء الجسد الواحد، تظل أعضاؤه صحيحة، في حالة خدمة بعضها بعضا، كل في التخصص الذي خلقه الله له، وهو ما يرشد بالنسبة للأمم إلى التعاون على البر والتقوى. ولا يصح إلا أن يكون لكل عضو وظيفه وتوأم طبيعته، ولا يتعداها، لكونه لا يصلح إلا لها. وكذلك أفراد الأمة ينبغي أن يكون لكل واحد منهم وظيفه، تتلائم وقدراته واحتياجات الأمة ككل. وكما هو الحال بالنسبة للجسد، فإن الرأس رئيس، والأطراف مرفوعة. وكثير من الأعضاء الأخرى رئيسة ومرفوعة في آن واحد، طنطاوى جوهري، الحكمة الإسلامية مرجع سابق، ص ١٤٠ -

١٤٣ .

ومن الممكن أن يستفيد الأخيار في البلدان الإسلامية الذين تجمعهم إرادة التكافل العام من أجل إقامة منهج الله ، من خبرة الصحابة في كيفية التحول إلى صفوة تكون هي صفا واحدا كالبنيان المرصوص، وإلا فإن فاقد الشيء لا يعطيه ، وتخطط للدعوة إلى الله على بصيرة وبحكمة وحسن نظر وتناسق وتكامل ،وتواصل، مع نظيراتها في شتى أرض الإسلام، وتضبط الجهود وتجمعها، علي نحو لا تتعرض معه للتنافر والتناكل والإستنزاف في مناوشات ومعارك جزئية، تؤخر ولا تقدم ، وتفرق ولا توحد^(١)، وتضع الأساس الذي ينبغى السعى إلى دعمه وتثبيته لتأكيد أن دورها يستهدف صالح البشرية كلها علي قدم المساواة .

وبوسع المرء أن يتصور أمرين : قيام صفوة إسلامية في كل قطر إسلامي ، يتشكل نسقها الأعلى من ممثلين لها جميعاً ، مع عدم قبول أى من الأنظمة القائمة ، أن يطلب منها أن تقدم له الخدمة التي طلب الملك من سيدنا يوسف أن يقدمها له لإنقاذ نظامه ، أو أن تقتنع بعض تلك الأنظمة بأن بيد تلك الصفوة شيئاً ، غير الشعارات ، يتمثل في خطة حقيقة للتقدم ، وتسوية المشكلات القائمة.

وفي الحالة الأولى ، يقتصر دور الصفوة على ما قامت به الصفوة الإسلامية الأولى في مكة ، ومحوره : أن تصير نموذجاً كاملاً بذاتها للنظام الإسلامي، بمعنى أن تجسد القدوة والمثال ، وتتولى التعريف بالنظام الإسلامي، والدعوة إلى الإسلام ، وبناء الإنسان المسلم ، وتوجيه الأمة نحو الهدف الواحد المتمثل في القيام بالتكاليف الشرعية وهي مهمة تناط بأية صفوة إسلامية سواء في البلدان الإسلامية ، أو بالنسبة للجاليات الإسلامية ، التي تعيش في دول نظامها غير إسلامي، والتي تتشابه أوضاعها في بلاد القمع مع وضع المسلمين في مكة ، وفي البلاد التي تعترف ببعض حقوق الإنسان ، ويشيء من الحرية الدينية مع وضع المسلمين إبان الهجرة إلى الحبشة، حيث كانوا يمثلون صفوة على رأسها مسؤول هو : جعفر بن أبي طالب

ولكن ، هل بوسع صفوة إسلامية الآن ، أن تقدم لحكومة تعلن رغبتها في الالتزام بالمنهج الإسلامي للحكم نموذجاً متكاملًا يمكن تطبيقه ، ويرجى من تطبيقه تحقيق التقدم للأمة الإسلامية؟

من الممكن الإجابة علي هذا التساؤل في ضوء المقارنة بين الواقع ، وما يمكن أن يلحق به ، فيما لو تم تطبيق معطيات الدور السياسي للصفوة الإسلامية الأولى ، في

(١) انظر في تفاصيل الحاجة إلى ذلك : سعيد حوى، كى لانمضى بعيداً ،... مرجع سابق، الرسالة السادسة، ص ٧٦ - ٧٧، على الحسن الندي، ترشيد الصفوة الإسلامية...، مرجع سابق، ص ٩١ - ٩٢، ص ١٢١، الطيب برغوت : معالم هادية على طريق الدعوة إلى الإسلام، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر ١٩٨٥، ص ١٧ - ٢٩، د . يوسف القرضاوى، قضايا إسلامية ،...، مرجع سابق ، ص ١٧٣.

مجال تأسيس جهاز الحكومة ، وترتيب العلاقة بين الأمة والحاكم ، وبين الصفوة وكل من الحكومة والجماهير، وبين المسلمين وغير المسلمين في دار الإسلام وخارجها ، في ظل شتى المواقف المحتملة.

وتكفى الإشارة إلى أبرز المبادئ السياسية التي أرسنها الصفوة الإسلامية الأولى فيما لو تسلطت على الواقع الحالى .

ويتصدر تلك المبادئ : اعتبار الإمارة فى كافة مستوياتها بمثابة تكليف وليست تشريفاً ، والتمسك بمبدأ أن الإمارة لا تعطى لمن يطلبها . ويضعنا هذا المبدأ أمام واحد من أهم أسباب تشويه صورة الإسلاميين فى البلاد الإسلامية ، إذ أنه يلزم التفرقة بين أمرين: الأول هو : الفصل بين الدين والسياسة . فذاك هو المستحيل بعينه، إذ أن جميع أعمال المكلف المسلم ، تعتبر حين تأديته لها خارجاً عن داعية هواه ، أمورا تعبديّة تستوى فى ذلك إقامة الشعائر الدينية، والقيام بفروض الكفاية ، والفروض العينية الأخرى ، أما الأمر الثانى وهو : الفصل بين الدين والسعى إلى الإمساك بمقاليد السلطة، فذاك أمر آخر، عرف التاريخ حدوثه مرات عديدة، عرفته الصفوة الإسلامية فى مكة ، وعرفه المهاجرون المسلمون فى الحبشة ، وعرفه الذين أسلموا وظلوا فى بلاد أقوامهم ، ولم يتحولوا إلى الإقامة فى نطاق الإختصاص الإقليمى للدولة الإسلامية فى العهد المدنى ، وفى عهد الصحابة ،، ولم يتم إقامة سلطة إسلامية إلا لما توفر إقليم ، شعبه على استعداد لإقامة حكم إسلامى، ومركز الرئاسة فيه خال، فتم عقد البيعة بين النبى وبين نقباء الأنصار والمهاجرين وبدأت دولة المدينة . والتزمت تلك الدولة بحصر سلطتها فى نطاقها الإقليمى فى ضوء المراسلات التى تمت بين الرسول ونجاشى الحبشة . بشأن إعادة مهاجرة الحبشة . وأخذ انضمام مناطق أخرى إلى دار الإسلام ، فى عام الوفود ، شكل اتفاقات بين النبى وقادة الوفود.

ولو أن الحركات الإسلامية فى العالم الإسلامى التزمت بهذا المبدأ ، لأعفت نفسها من مطاردة الحكومات لها ، والسعى إلى إجهاضها، خاصة وأن ذلك يمثل انحرافاً من جانبها، عن المنهج الذى ينبغى أن تدعو إليه .

أما المبدأ الثانى ، الذى أرسنه الصفوة فهو تعريفها: « الجماعة » بأنها الإمتثال لما عليه الجماعة الإسلامية من التحليل والتحريم والطاعة فيهما . وهو المبدأ الذى لو طبق لتوفر أساس للثقة بين الإسلاميين ، وكثير من الأنظمة القائمة فى البلدان الإسلامية، ولتوفر مجال واسع للتعاون بين الجانبين ، للتصحيح بالحكمة والموعظة الحسنة^(١).

(١) إذ أن هذا المبدأ يلزم حتى من يتخذون موقف المعارضة من نظام قائم، بالتعاون معه فيما يتوافق مع الشرع. ويمكن لقادة الصفوة الإسلامية، مع الإلتزام بهذا المبدأ، أن يقنعوا القائمين على الحكم فى سرية، بعيداً عن الإثارة، أسوة بصنيع الصحابة، بأن مفتاح القضاء على الإغتراب الحالى، وتعبئة الموارد المتاحة، وتحقيق التنمية رهن باحترام=

وأية مقارنه بسيطة بين المبادئ التي أرستها الصفوة الإسلامية الأولى في نصب رأس الدولة وعزله ، وفي إقامة الأمراء الفرعيين في شتى الأنساق وعزلهم ، وبين الأنظمة الموجودة حالياً في اختيار شاغلي المناصب العامة ، تبين أن الأخذ بالمبادئ التي أرستها الصفوة ، ستعالج الكثير من أسباب سوء الاختيار ، وإغتراب القائم بين الجماهير والسلطة . ذلك أن ربط الصفوة لإسلامية الأولى ، نصب أولى الأمر باختيار غيرهم لهم ، وتكليفهم ، والبعد عن نظام الترشيح الذاتي ، من شأنه أن يحول دون السلبات الناجمة عن تأثير الحملات الانتخابية الدعائية ، ومن جعل القرار بيد أناس قد لا يعلمون شيئاً عن من ينتخبونه ، وقد يكونون فريسة للتضليل الإعلامي ، بجانب إمكانية تزيف الانتخابات . فلقد جعلت الصفوة اختيار أمير المؤمنين عملية يجرى التركيز في كل مراحلها ، بدءاً بالترشيح ، وبعد إعطاء البيعة ، على إبراز عيوب ومحاسن المرشح ، لإظهار كفايته ، وعدم عصمته في أن واحد ، وتوقف نجاحه في القيام بمهامه على رعاية أهل الحل والعقد خاصة ، والأمة بصفة عامة ، له ، ورعايته لهم^(٢) .

ولقد اهتز إيمان بعض كتاب الشيعة بفكرة الإمام الغائب . فسلم مهدي بازرجان بأن « ما يقال دائماً أن الإمام سيظهر ليقيم حكم الله في الدنيا ، وينشر العدل حتى يعيش الذئب مع الإنسان بلا خوف ، طرح ، أصبح يشكل بلاء علينا نحن المسلمين ،

=النظام السياسي لقواعد الشريعة الإسلامية في تحديد أمور خمسة : الواجب ، والمستحب ، والمكروه ، والحرام ، والمباح ، وبأن التكوين الثقافي للشعوب الإسلامية نابع من مبادئ الشريعة ، وبأن الخروج عليها يجعل المرء أمام قلق ناجم عن الخوف من عقاب الله إن أطاع في معصية ، والخوف من العقوبات السلطوية إن خالفها ، فيؤثر قطاع كبير من الشعب السلبي ، والإعتزال ، وتتضائل المشاركة السياسية ، وإمكانات تعبئة الموارد ، ومن شأن تطبيق هذا المبدأ ، تصحيح مفهوم « المصلحة » ، وإيجاد قاسم مشترك بين الصالح الحقيقي للأنظمة القائمة ، وبين البديل الإسلامي . (٢) ولولا أن قطاعاً من المسلمين انحرف عن هذا المبدأ ، لما ظهر أول خلاف بين المسلمين بانقسامهم إلى سنة وشيعة . إذ أدى ذلك الانحراف بالواقعين فيه إلى الخلط بين « النبي » و « الإمام » مع أن الأول - على حد قول الجويني - لا ترجع نبوته لا إلى جسمه ، ولا إلى علمه بربه ، ولا لأي اعتبار آخر . وإنما ترجع لاصطفاء الله له وقوله : « أنت رسولي » وذلك بعكس الامامة التي تتضح مغايرتها من اختلاف القائلين بأن سبيلها هو النص من الشارع حول طبيعة ذلك النص ، وحول : لمن هو ، ومن انتهائهم إلى حسم هذه المشكلة بفكرة الإمام الغائب ويستفاد من الخبرة التاريخية أن ادعاء التشيع سعي من وراء رفض هذا المبدأ ، وادعاء عصمة الإمام ، إلى القضاء على أساس خيرية الأمة الإسلامية ، وتعطيل شعائر إسلامية ، وإلغاء نور الأمة في اختيار أمرائها ، وعدم وضع أي معيار لمنع استبداد من ينصبونه إماماً ومن الأدلة على ذلك ، قول الروافض : « إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موقوفان على ظهور الإمام ، أي أنهم يخصمون الأمر بالمعروف بالولادة ، في حين أن الصفوة الإسلامية الأولى ، كانت ترى أن هذا الواجب منوط في المسائل التي لا تدرك إلا بالإجتهد بالعلماء أما تلك التي لا تحتاج إلى ذلك فلكل أفراد الأمة العارفين بأصول الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، أن يؤثروا هذا التكليف . وكذا قولهم : « إن الإمامة من الصلوة ، ولا جمعة إلا في وجود إمام . وزعمهم : « أن الله خص الأئمة بقرائن بارزة يستوى في التسليم لها الجميع ، مع ما هو معروف من اختلاف الأمة على بعض خيرة من يدعون التشيع لهم . الجويني ، كتاب الإرشاد ، مرجع سابق ، ص ٣٥٥ - ٣٦٩ . القاسم بن إبراهيم الراسي ، تثبت الإمامة ، مخطوط بدار الكتب البصرية ، رقم ب ٢٥٦٨٨ ، ميكرو فيلم : ٧ - ١٩٨٠ ، ص ٢ - ٣ .

ومدعاة للكسل» . وأوضح أن فكرة الإمام الغائب ضارة ومدعاة للتعطيل في كل المجالات^(١) . أى أن مبدأ نفى عصمة الإمام أكثر قدرة على تحقيق التوازن في النظام السياسي، لكونه يفتح باب النقد والمراجعة ، ويؤكد على حق الشورى ، ويجعل الكتاب والسنة حكما أعلى في أى خلاف ينشب بين السلطان والأمة، أو في صفوف الجهاز الحاكم ويجعل أساس الطاعة بالنسبة لمن يبايع هو: الوفاء بالعقود مع الإلتزام بكتاب الله وسنة رسوله، وبالنسبة لمن لم يبايع هو : مبدأ التعاون على البر والتقوى، وعدم المعصية في معروف، (مما يجعل المعارضة قاصرة على حالات مخالفة المنهج. والطاعة إلزامية في كل ما يوافق المنهج من تصرفات الإمام . وتتأكد عدم عصمة ولي الأمر ، مع جعل بيعته بأغلبية أصوات أهل الحل والعقد ، فحسب) . ويمكن الإستفادة من ذلك ، ومن القواعد التى أرسنها الصفوة في تحقيق متطلبات التخطيط المستقبلى الكفيل بتحقيق استقرار النظام .

كما يمكن الإستفادة من المبادئ التى أرسنها الصفوة في شغل المناصب السياسية الفرعية ، وفى مقدمتها : جعل محورها الأساسى الكفاءة والتكليف، وعدم استبعاد أحد أو تقديمه ترضية لأحد أو عقابا له ، والإئتماع على عناصر من الشباب، ومن المعارضة، ومراعاة اختيار الحكام من أكبر عدد ممكن من المحليات ، بجانب تنويع أساليب الإختيار ، كأن يختارهم رئيس الدولة أو عامل فرعى أو سكان المحليات، والمراعاة الصارمة لمبدأ « التكتشف» أى تحديد ممتلكات من يتولى مناصب عامة عند التعيين ومراجعتها سنويا ، وتقويم الأداء ، وعزل من لا يحظى بشعبية فى محل عمله، ولا شك أن هذه الإجراءات كفيلة بتنشيط المشاركة السياسية

أما فى مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، فثمة آثار إيجابية ترتجى من إحياء المبادئ التى أرسنها الصفوة وفى مقدمتها : عدم المؤاخذه إلا على ظاهر السلوك ، مع ترك النوايا له، وتحمل مسؤولية القرارات السياسية على أساس أنها قد تثبت مخالفتها لنص شرعى ، وجعل الأولوية لأمر الله ونهيه وربط الحقوق بالواجبات، والتسليم بأنه لا أحد أكبر من أن يخطئ، بولا أحد أقل من أن يعين ، والتركيز على تعزيز الوازع الذاتى، وعدم اتخاذ أى إجراءات للتضييق الإقتصادى على المعارضة، أو استخدام القوة ضدها، إلا إذا كانت هى البائدة بذلك ، أو جحدت ركنا عرف من الدين بالضرورة، واعتبار أن المجتمع هو صاحب الدور الإقتصادى الأول، واعتبار السياسة المالية ظاهرة موقفية غير جامدة، واستخدام العطاء من المال العام فى دعم التواصل

(١) مهدي بازرگان، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، ترجمة: فاضل رسول، طهران: دار الكلمة للنشر، ١٩٧٩، ص ٣٠.

بين أجزاء الدولة الإسلامية، وفي دعم البنيات المجتمعية، والحرص على عدم تعطيل دورة النقود، بجانب التأكيد على أن من واجب الدولة أن تستر على عورات المسلمين ، وأن يكون دورها في العدالة تكميلي لدور المجتمع .

ويكفي إيراد بعض تفصيلات عن الأثر المرتقب للأخذ بثلاثة من المبادئ المذكورة المحددة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين الدولة والمجتمع ، فيما لو طبقت الآن.

قلو أن الأمة الإسلامية حافظت على مبدأ « لنا الظاهر والله يتولى السرائر » ، وراعوا أن « الأعمال بالنيات » ، لما وقعوا في كثير من الأخطاء التي لا فائدة ترجى من ورائها، بل ضررها حتمى ، إذ قادت إلى الكلام عن أن أشخاصا كفروا أو فسقوا ، لإتيانهم عملاً . وهذا ليس وراءه عمل، كما أنه افتراء على الله . ولنذكر ثانية بأن الصحابة كانوا لا يتحدثون ، أبداً، عن المصير الأخرى لأناس بأعينهم . وقال ابن عباس : « لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه »، ولا أن ينزلهم جنة ولا ناراً . وقال أبو سعيد الخدري: انتهى القرآن كله إلى هذه الآية « إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ »^(١). ولو طبق ذلك المبدأ بعض المفكرين ابتداء من المعتزلة ، وتحاشوا الخوض في مسألة الكفر والفسق ، وركزوا على نتيجة ما انتهت إليه المواجهة في عهد عثمان وعلى ومعاوية، وما إذا كان الواقع الذي ظهر بعدها في صالح أداء الأمة لرسالتها ، أم أنه يحتاج إلى إجراءات تصحيحية ، لوفروا على أنفسهم وعلى من جاء بعدهم الخوض فيما ليس لهم به علم ، ولما شنتوا الكثير من جهد الأمة في تلك المجادلات التي لا طائل من ورائها . ولو أن كثيراً من الحركات الإسلامية القائمة اليوم حذت حذو الصحابة في إعتبار أن كل الأعمال مرتبطة بالنية وأمر صاحبها بالتالي إلى الله وحده، وراعوا الإقتداء ، بأبن عباس، والذي قال فيمن لا يحكم بما أنزل الله أن الحكم عليه متعلق بنيته ، وبتصريحه بأنه يفعل ذلك رداً للقرآن ، وحجداً لقول الرسول ، وإلا فإن المراد في آيات المائدة هو الإشارة إلى أنه من لا يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلاً يضاهي أفعال الكفار، واستفادوا من دعم حذيفة ، لرأى ابن عباس ، بقوله أن تلك الآيات ترمي إلى تحذير المسلمين من تقليد سلوكيات بني إسرائيل^(٢). لو أمنت الجماعات الإسلامية بذلك ما كفرت أحداً ، ولا استحلّت دم أحد. وربما تغيرت صورتها ، وأمكنها أن تؤدي دوراً إيجابياً.

أما المبدأ الثاني فهو إعتبار أن المجتمع هو صاحب الدور الأول في فض الخصومات، وأن دور الدولة في إقامة العدالة تكميلي . ويبين المستشار طارق البشري ، أن التركيز الآن في الفصل في الخصومات على القضاء ، مع ما جلبه الفصل بين

(١) هود: ١٠٧. وانظر : ابن القيم، شفاء العليل مرجع سابق، ص ٥٢٢.

(٢) انظر : القرطبي، الجامع مرجع سابق، ج ٦ ص ١٩.

النظام القانوني والنسق الأخلاقي ، على حساب المجالس العرفية ، وقاعدة « ردوا الخصوم حتى يصطلحوا ، فإن فصل القضاء يولد الشحنة » ، قد أضر بالمجتمعات الإسلامية : فلقد غدا من المنوط بالسلطة المركزية تسوية كل الخصومات ، وغدا القانون خارجيا تطبقه سلطة وحيدة في مواجهة أفراد . وكان الأولى من ذلك أن يكون القانون نظاما وأحكاما ومعيشة يتحاكم الناس بها فيما بينهم ، من خلال علاقاتهم المباشرة ، في إطار الكيانات المجتمعية التي تضمهم بما يولد شعورا بالانتماء والترابط الإنساني ، ولا يكون على السلطة المركزية إلا أن تقوم بضبط الإيقاع ، فالمجالس العرفية قادرة على تسوية الكثير من المشكلات بشكل لا يحس معه المتخاصمون بأن ثمة حل مفروض عليهم من خارجهم ، وبشكل أقل تكلفة من الناحية الإقتصادية ، وأكثر حزمًا ، وأدعى إلى تخفيف الانفصام الحادث الآن بين الفرد والمجتمع ، وفتح المجال أمام مؤازرة مؤسسة العدالة بالجزاء الأخلاقي ، المتمثل في ازدياد ، المجتمع للتصرفات غير السليمة^(١).

أما المبدأ الثالث ، والمتمثل في اعتبار المجتمع صاحب الدور الأول في المجال الإقتصادي ، بمهمة الدولة هي : توجيهه وسد ما يعجز عن القيام به ، فتكفي الإشارة إلى الرباط الذي أقامه الصحابة بين الملكية الخاصة ، والتكافل العام ، في استثمارها على نحو يدعم قدرات المجتمع والدولة على أداء رسالتها ، فلقد حرصوا - على حد قول أحد الباحثين - على : « أن يملكو المال ، لا أن يملكهم المال »^(٢)

ولا ريب أن إصلاحا اقتصاديا هاما يتحقق ، لو تصورنا صفة تروسي قدوة في مجتمعاتنا الآن لسلوكيات من قبيل: السعى الدؤوب إلى الكسب ، كذلك الذي عبر عنه سعد بن عبادته بقوله : « اللهم ارزقني مالا فلا تصلح الفعال إلا بمال. اللهم لا يصلحني القليل ولا أصلح عليه » ، ويتناول في بيته ثمانون شخصا طعاما كل ليلة^(٣) ، والحرص على عدم تعطيل وظيفة النقود ، بوصفها واسطة للتبادل ، والإقتداء من جانب الخبراء الإقتصاديين ، بالزبير بن العوام ، الذي لم ينجح في توظيف ماله الخاص فحسب ، بل تلقى قروضا كبيرة من غير القادرين على استثمارها مباشرة ، ووظفها في استثمارات حقيقية يحتاجها المجتمع ، وحرص وهو في ساحة القتال على تأكيد حق المقرضين في وصول أموالهم إليهم ، وتأخير عبد الله بن الزبير الوفاء

(١) طارق البشري ، « المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي » ضمن : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ ، ج ١ ص ٦٢٣ - ٦٤٤ .

(٢) د. مصطفى حلمي ، مع المسلمين الأوائل في نظرتهم للحياة والقيم ، الاسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر ، ١٩٨٩ ، ص ٧٩ .

(٣) الحافظ الذهبي ، سير أعلام النبلاء مرجع سابق ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ .

بحقوق الورثة أربع سنوات إلى أن تأكد من حصول كل أصحاب الودائع على حقوقهم ، حيث لم يترك الزبير ديناراً واحداً في شكل سائل^(١)، وحرص طلحة عندما باع أرضاً له على توزيع ثمنها فوراً كي لا تتعطل وظيفة النقود ، وإظهار خباب بن الارت تأله من عدم قدرته على التوظيف الكامل للمال السائل في الإنتاج ، وقوله : « إن في هذا التابوت ثمانين ألف درهم ، والله ما شددت لها من خيط ولا منععتها من سائل »^(٢) ، وهو المبدأ الذي يعبر عن حقيقة دعوة أبي ذر ، والقائمة على عدم تعطيل وظيفة النقود ، لا على نفى الملكية الخاصة للعقارات وغيرها ، حيث كان يقول : لا يبقين عند أحدكم دينار ولا درهم ولا تبر ولا فضة ، إلا شيء يعده لغريم أو ينفقه في سبيل الله ، في حين كان له ثلاثون فرساً يقوم بتجهيزها ، ويدفعها إلى الميدان على دفعتين ، فإذا جاءت الأولى بدأ في تجهيزها وأرسل الثانية إلى الميدان^(٣) ، وكذا حرص الصحابة على جعل جانب هام من صدقاتهم في شكل عقارى^(٤).

ويمكن لدولة تتبنى النظام الإسلامى ، على نحو ما أقامته الصفوة الأولى، أن تكون ملاذاً للاجئين المسلمين الذين باتوا يشكلون سبعة وثمانين فى المائة من اللاجئين فى العالم، دون أن تشعر الدول الأخرى بخطر من جراء ذلك ، نتيجة لالتزام تلك الدولة بمبدأ أن « لا حلف فى الإسلام » ، كما أن بإمكانها أن تجذب جانباً كبيراً من المتخصصين والعلماء الذين يهاجرون إلى الدول الغربية^(٥)، كما أنها تعفى الجاليات الإسلامية الموزعة فى البلدان غير الإسلامية، من عقدة الإحساس بوضع الأقلية، وتقيم من نفسها مدافعا عن حقوقهم عبر سفاراتها وممثليها فى المنظمات الدولية ، بجانب مساعدتها لهم فى مواجهة مشكلاتهم ، خاصة الفكرية منها ، بحيث تصبح تلك الجاليات بمثابة قنوات ومراكز متقدمة للدعوة الإسلامية.

وتحاشيا للتكرار والإطالة فى رسم الملامح العامة الأولية للمشروع المستقبلى للامة الإسلامية ، تكفى الإشارة على الفصل الثانى من الباب الأول من هذه الدراسة، لمعرفة أن الكيفية التى رسمت الصفوة الإسلامية الأولى معالمها فى مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، هى أقصى ما يمكن أن يتمناه الحكام من المعارضة وهو عدم اللجوء إلى

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج ١ ص ١٠٢ - ١١٢.

(٢) ابن الجوزى ، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٦٨.

(٣) الحافظ الذهبى، سير أعلام النبلاء ، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٠٥، ج ٢ ص ٥٢ ابن الجوزى، صفة الصفوة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٢ - ١٣٥.

(٤) انظر : مالك بن أنس، مرجع سابق، ج ٦ ص ١٠٦، ابن شبة، مرجع سابق، ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢٧.

(٥) انظر : أبحاث المؤتمر العالمى السادس للتنمية العالمية للشباب الإسلامى، الرياض ، ١٩٨٦، المجلد الأول ص ٤٧، ص ٣٦٢ - ٣٧٧، د . رقت السيد العوضى، التكامل الإقتصادى الإسلامى ، مرجع سابق، ص ٦٢ - ٦٣، السيد حسن عباس، مرجع سابق، ص ٥٣٩.

القوة لفرض فكرة ما، وأقصى ما تتمناه المعارضة من الحكام، وهو : عدم توقيع عقوبات على من يدعو إلى فكر معارض ، مالم يستخدم القوة ، والإكتفاء بمقارعة الحجة بالحجة فى مواجهة المعارضة السلمية.

وبوسع من يتصفح الفصل الأول ، من الباب الأخير من هذه الدراسة ، أن يدرك بسهولة أن تطبيق القواعد والأحكام الواردة به ، والتي طبقتها الصفوة الأولى فى حالة وقوع القتال بين المسلمين ، أفضل بكثير من كل المواثيق الدولية التى أبدعها الفكر الإنسانى المستند إلى علاقات القوة المادية ، وليس إلى ما جاء فى الوحي الإلهى. وعلى من يشك فى ذلك أن ينظر إلى ما استطاعت الدول المغلوبة على أمرها أن تحصل عليه بتلك المواثيق فى مواجهة القوى العظمى..

أما عن المبادئ السياسية التى أرسنها الصفوة الإسلامية الأولى ، فى مجال ترتيب العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، فقد اتضح فى الفصل الثانى من الباب الأخير من هذه الدراسة ، أن تلك الصفوة قدمت نماذج تطبيقية توضح أبعاد نصوص القرآن والسنة ، المعنية بترتيب العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين للوفاء بمقتضيات العلاقة التى تتمشى مع الشريعة وذلك ببناء أقصى قوة إسلامية ممكنة ، مع ضبطها بقيمة التوحيد ، والحرص على صبغ القوة الإسلامية بأقصى قدر ممكن من مجاهدة النفس، والإستقامة ، والأخذ بأسباب القوة المعنوية ، والمادية .

كما تبين قصر العدو المستهدف باستخدام القوة على المقاتلين غير المسلمين ، الذين يرفضون أى بديل غير اللجوء للقوة، ويعتدون على حرمة دار الإسلام ، أو على حرية الدعوة إلى الإسلام ، أو يسعون إلى فتنة المسلمين فى دينهم .

واتضح أن الصفوة التزمت بمبادئ أساسية وسلوكيات رفيعة، فى ترتيب العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين: من بينها لا عقوبة إلا بنص ، والتأكيد على أن شتى ما أذن الشارع للمسلمين فى الحصول عليه من أموال غير المسلمين ، كالغنائم والجزية حقوق قابلة للإسقاط حسب اعتبارات الملاعة السياسية ، مع ملاحظة أن سماح الشارع بتطبيق العدل اقترن بالنذب إلى تطبيق مبدأ الإحسان ، ومعاملة غير المحاربين من غير المسلمين بالبر والعدل ، والعفو عن المحاربين منهم بعد القدرة عليهم ، وقيام العلاقة بين الجانبين على اتصال إيجابى ، منظم ، ومخطط ، يخضع لقواعد ملزمة ، للأمة الإسلامية كلها، بوصفها واحدة فى سلمها وحربها، والتركيز على العمل السياسى قبل اللجوء للقوة ، وبعد اللجوء إليها، والسعى إلى الإختراق السياسى لصفوف العدو بالإحسان إليه ورعاية حرمة دماء ، وأموال ، وأماكن عبادة ، غير المسلمين ، وعدم المساس بقاعدة عدم الإكراه فى الدين ، والتعاون معهم فى المجالات

التي لا تعارض الشرع ، وتيسير المعرفة الإسلامية الصحيحة لغير المسلمين ، وإخضاع العلاقة لعقود مكتوبة وملزمة بشكل أبدي^(١).

وشتان بين حقوق الإنسان في المنظور الإسلامي ، وما يسمى بحقوق الإنسان في المنظور الغربي.

فالملاحظ أن « الإنسان » الذي اصطنعه الساسة الأوروبيون ممن أعلنوا ما يسمى بحقوق الإنسان إبان الثورة الفرنسية ، وحتى صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في صورة ميثاق دولي ، عام ١٩٤٨ ، يقتصر على « الإنسان الأبيض » المنتمي إلى أصول معينة ، إذ هو صاحب الحق في التمتع بالحقوق الواردة في تلك المواثيق . وكان لهذا التزيف في تعريف « الإنسان » أثره على العلاقات الدولية ، وقواعد القانون الدولي وسلب موارد بني البشر الآخرين ، والتعصب ، والإستيطان ، والتوسع ، فضلا عن افتقار تلك المواثيق الدولية لعنصر الإلزام ، مما يجعلها بدون مضمون عملي . وخير شاهد على ذلك ما يتعرض له الإنسان الأسود ليس في جنوب أفريقيا ، بل في الولايات المتحدة ، بجانب ما يتعرض له الإنسان الفلسطيني في الكيان الصهيوني ، ونظرة العديد من المجتمعات الأوروبية للملونين^(٢) والإزدواجية الصارخة في نظرة القوى المسيطرة الآن لحقوق الإنسان المنتمي إلى جنس آخر.

وعلى العكس من ذلك ، فإن تبني البديل الإسلامي الذي طبقته الصفوة الإسلامية الأولى ، هو السبيل لرعاية حقوق الإنسان . ذلك أن تلك الحقوق تنبع ، في المنظور الإسلامي ، من مبدأ وحدة الفطرة الإنسانية ، والنظر إلى الإنسان على أنه سيد مخلوقات الكون ، وأنه أعد إعدادا فطريا خاصا للخلافة في الأرض ، وأن التقدير الصحيح لإنسانية الإنسان ، يشق من ذاته هو ومن عمله ، وليس من أمر خارج عن سعته ولا يد له في كسبه ، كالجنس واللون ، على أساس أن البشر سواسية لأنهم من نفس واحدة ، وينبغي أن يكون المبدأ الحاكم لهم هو : مراعاة العدل ، والمساواة المطلقة بينهم ، بحيث لا يكون هناك أي تفاضل إلا بالتقوى والعمل الصالح^(٣) . فلب حقوق

(١) بخصوص ما ترتب على عدم تطبيق هذه المبادئ في الواقع المعاصر ، من تعرض أمن البلدان الإسلامية عامة والمناطق الحدودية فيها للمخاطمة لبلدان غير إسلامية للخطر ، وفتح الباب أمام قوى أجنبية للتلاعب بمشكلة الأقليات ، وافتعال أحداث عنف طائفي ، كيداً للإسلام وأهله ، راجع على سبيل المثال : د . علي إبراهيم ، « ظاهرة الحروب الأهلية في الديار العربية ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، مطابع جامعة عين شمس ، يناير ، يوليو ١٩٨٥ ، ص ١٢٥ - ١٢٢ ، ص ١٧١ - ١٧٢ ، سعيد حوى ، من أجل خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٧٩ ، ص ١٤٤ - ١٤٨ .

(٢) انظر في تعرية دعوى منتحلي الحرص على حقوق الإنسان في الغرب من الثورة الفرنسية حتى الآن : د . فتحي الدريني ، دراسات وبحوث في الفكر ، مرجع سابق ، ص ٨١ ، ص ٨٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

الإنسان هو : التكليف والمسؤولية ولا تكليف بغير حرية مسؤولية عن الذات وعن الغير على السواء ولا مسؤولية إلا بعدل قائم على المساواة التي لا تعرف أى استثناء . ومن شأن ربط حقوق الإنسان بالتكليف الملزم أن يجعل احترامها سجايا نفسية قبل أن تكون قواعد دستورية، وتحرير الإنسان بالشرع من أن تسوقه نوازع البدن ، وغرائز السليقة إلى ظلم غيره أو ظلم نفسه .

ومن الملاحظ أن الشارع اعتبر حقوق الإنسان ، والتي تنصدها عصمة النفس البشرية ، وحقهافى الحرية والملكية، بمثابة حق ، وواجب ، فى أن واحد . ووصف الله « حق الغير » ، بأنه « حق الله » ، فى إشارة واضحة إلى وجوب تقديره ورعايته ، وعدم جواز إسقاطه بأى حال ، وحتمية الإلزام الفردي به ، وصياغته فى نظام سلطوى دنيوى أمر ، بحيث أن من لا يلتزم به انطلاقاً من الوازع الدينى ، يحمل عليه بالسلطان، لأن الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن

وليس العدل الدولى فى السياسة الخارجية فى المنظور السياسى الإسلامى، ولا سيما فى حالة الحرب منوطا بالقوة ولا بالغالب دون المغلوب . فالقوة فى الإسلام مقيدة بالشرع كمجرد أداة لإقامة العدالة والمساواة ، والرحمة محكومة دائماً بالضوابط الشرعية^(١).

وليست ظاهرة التخلف التى تعاني منها الشعوب المستضعفة فى الأرض حالياً إلا وليدة العدوان على البنية المعنوية للإنسان ، نتيجة للبغى ، والإستغلال الذى تمارسه الدول ذات المكنة المادية فى عالم اليوم ،والتي تعاني من تغلب الهوى والعصبية ، ومن فقدان تعاليم وقيم الهداية الإلهية بومن الإستناد إلى فلسفة تقوم على التمييز بين بنى الإنسان ، وعلى تبرير الوسيلة أيا كانت ما دامت تحقق غايات تلك الأنظمة فى العلو والفساد فى الأرض.

فالمشكلة الرئيسة التى تعاني منها البشرية اليوم ، أن من يتمتعون بتقدم مدنى تقنى يعانون من تخلف ثقافى ، يجعلهم يوظفون اكتشافاتهم العلمية وثمار تقدمهم المادى فى التدمير وفى تعزيز الغرور عندهم ، وعقدة النقص والمحاكاة عند الخاضعين لهم^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١١٧ - ١٢١ من ١٢١ - ١٤٠ .

(٢) ويكفى للدلالة على اخفاق تلك الأنظمة حتى فى حماية أبناء مجتمعاتها أن عدد مدمنى المخدرات قد تضاعفت فى الفترة من ١٩٥٥ - ١٩٨٠ فى الولايات المتحدة أربعاً وخمسين مرة وفى بريطانيا ستين مرة وفى كندا عشرين مرة، وفى ألمانيا الاتحادية عشر مرات . وهى مؤشرات على فشل تلك الأنظمة فى رعاية مجتمعاتها ، ناهيك عن إمكانية لعب دور المنقذ لغيرها، حتى وإن خلصت النوايا ، وهو المستحيل بعينه . د . محمد محمود الهوارى، المخدرات من القلق الى الاستبداد، كتاب الامة، قطر، ١٤٠٧، ص ٢٠ - ٢٢ .

ومع أنه من الممكن لأنظمة غير مستقيمة أن تحقق تقدماً مادياً ، طالما توفرت لها أسباب خمسة : نظام مستقر يعبى الجهود ، ويؤلف بينها بشكل مخطط ، وثقافة تدفع إلى الإستحواذ والتمكن ، وإستغلال لكل الإمكانيات المتاحة ، ومراعاة المحافظة على برمجة الوقت فى علم هادف ، وتوفير ما يلزم من اختصاصيين فى كافة المجالات ، فإن أى نظام لا يرتكز على شريعة ملزمة يحمل فى طياته عوامل القضاء على ما يحققه من تقدم ، بمرور الوقت ، كما حدث بالنسبة للعالم الشيوعى ، وما ينتظر حدوثه للعالم الرأسمالى .

ويمكن القول ، بأن السبيل الوحيد للتقدم الحقيقى المادى والثقافى هو التطبيق الصحيح للبدل الإسلامى كما صاغته الصفوة الأولى والذى يقوم البعد الثقافى فيه على التوحيد ، وتقوى الله ، بمراعاة حدود الحلال والحرام ، وإعتبار أن كل شىء مسخر للإنسان ، مع مراعاة تلك الضوابط .

إن فى الإسلام حلاً لجميع المشاكل الراهنة ، شريطة التسليم بأننا مكلفون ضمن عالم الأسباب ، ومطالبون بإحياء كل فروض الكفاية ، وقبول التصحيحات وإقناع سكان العالم بأن هذا هو البديل الوحيد الصالح لهم ، وأغلبيتهم الآن غير منتمين للديانات الثلاث السماوية الأصل : الإسلام ، واليهودية ، والمسيحية^(١) ، مما يعنى أن واجب الدعوة إلى الإسلام لا يزال قائماً وحسب ، بل ملحا ، ولا سبيل إلى النجاح فيه إلا إذا حقق المسلمون قدوة تمكنهم من الدعوة ، وتمكنوا من بث الطمأنينة لدى سكان العالم من غير المسلمين فى عدلهم وسلامة تفكيرهم وعمقه ، وذلك بنشر معرفة إسلامية صحيحة . والكلمة الأخيرة فى هذه الدراسة فى ضوء تحليلها لكل ما سبق ، هى تأكيد أن الخطوة الأولى لأى إصلاح الآن هى : السعى إلى تنشئة صفوة إسلامية مسلحة بمعرفة إسلامية صحيحة ، وذات تنظيم محكم ، تقوم بمتطلبات التخطيط الإستراتيجى ، لتتجاوز الواقع المر للعالم الإسلامى ، وتنطلق به نحو آفاق المستقبل ، وذلك فى عمل صامت ، لا يخرج منه إلى العامة إلا ما يتوافق وقدراتهم العقلية ، ويقدر الحاجة إلى تحريكهم نحو الأهداف المرجوة ، أما العمل الأساسى فيتم بين تلك الصفوة وبين السلطات القائمة فى الدول الإسلامية وبين قيادات الجاليات الإسلامية والحكومات التى تخضع لها ، فى صمت وبحكمة ، تحقق مرة أخرى التلاحم بين الجماهير والسلطة بجانب السعى إلى تحقيق التواصل بين شتى الكيانات المجتمعية ، بإيجاد أطر للربط بين شتى أجزاء العالم الإسلامى ، ودعم الإخاء العام بين المسلمين

(١) انظر : د جمال الدين محمد محمود ، الأقليات الإسلامية ، المشكلات الثقافية والإجتماعية ، ضمن أبحاث : المؤتمر العالمى السادس للنهضة العالمية للشباب الإسلامى ، مرجع سابق ، المجلد الأول ، ص ٤٨ .

وتوظيف امكانيات العالم الإسلامى فى تحقيق التقدم ووضع الأمة فى وضعها الصحيح ، كخير أمة أخرجت للناس، فى جهد لا يهم كم يستغرق إنضاج ثمرته من وقت ، وإنما المهم التحرك به إلى الأمام وحمايته من النكسات ، بالأخذ بالأسباب.

ولا ريب أن تطاول الأمد، وثقل أعباء تركة عهود الإنحطاط ، والإنحراف الحالى فى موازين القوة لغير صالح المسلمين، وتعرض الأمة الإسلامية حالياً لضغوط تجعل أساس المشروعية هو القانون الدولى بصرف النظر عن اختلاف أصوله عن أحكام الشريعة الإسلامية، والذي لم تشارك فى وضع قواعده حيث كانت ولا تزال، مفعولاً به لا فاعلاً على صعيد ضبط الحركة السياسية الدولية، وتكريس التجزئة والتفريب الفكرى، وتحطيم البنية الإقتصادية المستقلة فى دار الإسلام، وتكريس الوجود الإسرائيلى فى قلبها، وضرب كل مصادر الخطر الكامنة والظاهرة التى تتعرض لذلك الكيان بسوء، كلها عوامل تجعل السبيل إلى إحياء الدور السياسى للصفوة الإسلامية وعراً من جهة، وبحاجة إلى توضيحات من جهة ثانية، وتجعله أمراً لا محيص عنه من جهة ثالثة، وتفرض الإفراط فى الحساسية لمتطلبات التقويم والتصحيح، والثبات والصبر ونبذ الإفراط فى الأمل، بلا أخذ بالأسباب، ونبذ الإفراط فى الحذر بما يضيع فرصة التحرك خطوة تلو الأخرى إلى الأمام ... نعم للتوضيحات، للخيار السكون لا للحركة غير المحسوبة .

وبنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، والحمد لله رب العالمين،

المراجع

(١) القرآن وتفسيره:

- ١ - أبو العباس أحمد بن تيمية، دقائق التفسير، جمع وتحقيق: د. محمد السيد الجليل، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٨.
- ٢ - أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت.
- ٣ - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٤٧.
- ٤ - الحكيم الترمذى، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق: حسن نصر زيدان، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٩.
- ٥ - سليمان الجمل، الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، وبهامشه: تفسير ابن عباس، القاهرة: المطبعة العامة، ١١٩٦هـ.
- ٦ - محمد الرازى فخر الدين بن ضياء الدين عمر، مفاتيح الغيب، وبهامشه: تفسير أبى السعود، القاهرة: المطبعة الخيرية بالجمالية، ١٣٠٦هـ.
- (ب) كتب الحديث:
- ٧ - أبو الحسين نور الدين محمد بن عبد الهادى السندى، متن صحيح البخارى بحاشية السندى، القاهرة: دار زهران للنشر والتوزيع، د. ت.
- ٨ - أبو بكر عبد الرازق بن همام الصنعانى، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى، بيروت: المكتب الإسلامى للطباعة والنشر، ١٩٧٢.
- ٩ - أبو بكر محمد بن موسى الهمذانى، الإعتبار فى النسخ والمنسوخ من الآثار، تحقيق: د. عبد المعطى قلعجى، حلب: دار الوعى، ١٩٨٢.
- ١٠ - أبو عبد الله محمد بن أبى الفيض الكتابى، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.
- ١١ - جلال الدين السيوطى، الأزهار المتناثرة فى الأحاديث المتواترة، القاهرة: دار التأليف والنشر، ١٣٧١هـ.
- ١٢ - الإمام الزركشى، شرح صحيح البخارى، وبهامشه: الإمام النووى، كتاب التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٣٤.
- ١٣ - مالك بن أنس، المدونة الكبرى، القاهرة: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، د. ت.

- ١٤ - محمد بن على الشوكانى، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، القاهرة: دار التراث، د.ت.
- (ج) مصادر عربية أخرى :
- ١٥ - ابن إسحق الأموى، الفتوح، القاهرة : مطبعة حجر، ١٢٧٥هـ
- ١٦ - ابن حبش، الغزوات، تحقيق: د . أحمد غنيم، القاهرة : مطبعة حسان، ١٩٨٣ .
- ١٧ - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٩.
- ١٨ - ———، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، تحقيق: د . محمد جميل غازي، القاهرة : مطبعة المدني، ١٩٧٧.
- ١٩ - ———، أحكام أهل الذمة، تقديم : د . حميد الله الحيدرأبادي، تحقيق: د . صبحى الصالحى، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، د.ت.
- ٢٠ - أبو اسحاق الفزاري، كتاب السير، تحقيق : د . فاروق حماد ، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.
- ٢١ - أبو الحسن الندوى، صورتان متناقضتان لنتائج جهود الرسول الأعظم بين أهل السنة والشيعية الإمامية، الهند : لکهنوء ، المجمع الإسلامى العالمى، ١٩٨٥.
- ٢٢ - أبو العباس احمد بن يحيى البلاذرى، فتوح البلدان ، ليدن : بيرل ، ١٩٦٨.
- ٢٣ - أبو الفدا إسماعيل بن كثير، النهاية فى الفتن والملاحم، تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى، ١٩٨٠.
- ٢٤ - أبو القاسم بن رضوان المالقى، الشهب الالعة فى السياسة النافعة، تحقيق: د . على سالم النشار، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٤.
- ٢٥ - أبو المهلب هيثم بن سليمان القيسى ، آداب القاضى والقضاة، تحقيق د . فرحات الدشراوى، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٠.
- ٢٦ - أبو الوفا احمد عبد الآخر، التآمر على التاريخ الاسلامى، القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٩٠.
- ٢٧ - أبو بكر الطرطوشى، سراج الملوك، القاهرة : مطبعة بولاق، ١٢٨٦هـ
- ٢٨ - أبو بكر محمد بن الحسن المرادى، كتاب السياسة او الاشارة فى تدبير الامارة ، تحقيق : د . سامى النشار، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨١.
- ٢٩ - أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبى ، تحقيق : محب الدين الخطيب، القاهرة : المطبعة السلفية، ١٣٩٩هـ

- ٣٠ - أبو جعفر محمد الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٧ .
- ٣١ - أبو جعفر الشهير بالمحب الطبري ، الرياض النضرة في مناقب العشرة ، تصحيح : السيد محمد بدر الدين الحلبي ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، د .ت .
- ٣٢ - أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري ، الاختيار الطوال ، تحقيق : عبد المنعم عامر ، مراجعة جمال الدين الشيال ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦٠ .
- ٣٣ - أبو زيد عمر بن شبة ، تاريخ المدينة المنورة ، تحقيق : فهم محمد شلتوت ، جدة : دار الاصفهاني للطباعة ، ١٣٩٩ هـ .
- ٣٤ - أبو عبد الله بن الطلاع القرطبي ، أقضية رسول الله ، حلب : دار الوعى ، ١٣٩٦ هـ .
- ٣٥ - أبو عبد الله القلي ، تهذيب الرئاسة وترتيب السياسة ، تحقيق : إبراهيم يوسف ، الزرقاء : مكتبة المنار ، ١٩٨٥ .
- ٣٦ - أبو عبيد القاسم بن سلام ، الاموال ، تحقيق : محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٦٨ .
- ٣٧ - أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، الخراج ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٤٦ هـ .
- ٣٨ - اسماعيل الكيلاني ، لماذا يزيغون التاريخ ويعبثون بالحقائق ، بيروت : المكتب الاسلامي للطباعة والنشر ، ١٩٨٧ .
- ٣٩ - د . بدران أبو العينين بدران ، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين ، القاهرة : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٨٤ .
- ٤٠ - جلال الدين السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٧٥ .
- ٤١ - د . جمال عبد الهادي محمد مسعود ، د . وفاء محمد رفعت جمعة ، أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ ، منهج كتابة التاريخ الإسلامي ، القاهرة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ .
- ٤٢ - حسن عبد الله ، أثار الأول في ترتيب الدول ، وعلى هامشه : جلال الدين السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة : قلم المطبوعات بدار الكتب : ١٨٨٧ .
- ٤٣ - سعيد حوى ، من أجل خطوة إلى الامام على طريق الجهاد ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٧٩ .
- ٤٤ - — ، فصول في الإمرة والأمير ، بيروت ، دار عمان ، ١٩٨٨ .

- ٤٥ - د. سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر ، رؤية إسلامية ، القاهرة : مكتبة النهضة ، ١٩٨٩ .
- ٤٦ - شهاب الدين أبو العباس القرافى ، الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام ، تحقيق : محمد عرنوس ، القاهرة : مطبعة الأنوار ، ١٩٣٨ .
- ٤٧ - شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك ، تحقيق : د. حامد ربيع ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ .
- ٤٨ - صلاح الدين ديبوس ، الخليفة توليته وعزله ، الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، د.ت.
- ٤٩ - عبد الرحمن بن الجوزى ، تلقيح فهم الأثر فى عيون التاريخ ، القاهرة : مكتبة الآداب ، الجاميز ، د.ت.
- ٥٠ - عبد الرحمن بن خلدون ، العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٨١ .
- ٥١ - عبد الرحمن بن عبد الحكم ، فتوح إفريقيا والأندلس ، تحقيق : د. عبد الله أنيس الطباع ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٦٤ .
- ٥٢ - ——— ، فتوح مصر وأخبارها ، القاهرة : مؤسسة دار التعاون ، د.ت.
- ٥٣ - عبد الرحمن بن عبد الله الشرنقى ، المنهج المسلوك فى سياسة الملوك ، القاهرة : مطبعة الزهراء ، ١٣٢٦ .
- ٥٤ - على إبراهيم حسن ، نساء لهن فى التاريخ الإسلامى نصيب ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨١ .
- ٥٥ - عماد الدين خليل ، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامى ، القاهرة : دار الثقافة : ١٩٨٦ .
- ٥٦ - ——— ، التفسير الإسلامى للتاريخ ، بيروت : دار العلم للجماهير : ١٩٧٨ .
- ٥٧ - قطب إبراهيم ، المالية العامة للدولة الإسلامية ، القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٨٢ .
- ٥٨ - ——— ، السياسة المالية لعمر بن الخطاب ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ .
- ٥٩ - ——— ، السياسة المالية لعثمان بن عفان ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ .

- ٦٠ - كايد يوسف قرعوش ، طرق انتهاء ولاية الحكام فى الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية ، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٧ .
- ٦١ - محمد بن إدريس الشافعى ، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة : البابى الحلبي ، ١٣٠٩هـ .
- ٦٢ - محمد بن حسن الشيبانى ، شرح كتاب السير الكبير ، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد ، القاهرة : مطبعة مصر، ١٩٥٨ .
- ٦٣ - محمد بن عمر الواقدي، المغازي ، كلكتا : مطبعة بيست مشت ، ١٨٥٥ .
- ٦٤ - _____، فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان، القاهرة : مطبعة المحروسة ، ١٨٩١ .
- ٦٥ - _____، فتوح الشام، القاهرة : المطبعة الأزهرية ، ١٣٠٦هـ .
- ٦٦ - _____، فتوح العجم ، الهند : كافوريا ، طبع حجر ، ١٢٨٧هـ .
- ٦٧ - _____، فتوح مصر واسكندرية ، تصحيح : هنريك ارنه همفر ، ليدن: بيرل ، ١٨٢٥ .
- ٦٨ - محمد حسين فضل الله ، الحوار فى القرآن ، قواعده وأساليبه ومعانيه ، بيروت: دار الثقافة للطبوعات ، ١٩٨٧ .
- ٦٩ - محمد حميد الله الحيدرابادى، مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، ١٩٥٦ .
- ٧٠ - د. محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٨ .
- ٧١ - د. محمد عمارة ، نظرة جديدة إلى التراث ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤ .
- ٧٢ - محمود الجومرد ، الحجاج رجل الدولة المفترى عليه ، بغداد: مطبعة الأديب ، ١٩٨٥ .
- ٧٣ - محمود شيت خطاب ، جيش الرسول ، دمشق : دار قتيبة ، ١٩٨٣ .
- ٧٤ - _____، العقيدة والقيادة ، بيروت : دار الفكر العربى ، ١٩٧٢ .
- ٧٥ - د. مصطفى حلمى ، نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى ، الإسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٧٧ .
- ٧٦ - د. مصطفى حلمى ، مع المسلمين الأوائل فى نظرتهم للحياة والقيم ، الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٨ .

- ٧٧ - د . مصطفى كمال وصفى ، المشروعية فى النظام الإسلامى : القاهرة : مطبعة الأمانة ، ١٩٧٠ .
- ٧٨ - — ، مدونة العلاقات الدولية فى الإسلام ، القاهرة : مطبعة الأمانة ، ١٩٧٢ .
- ٧٩ - — ، النبى والسياسة الدولية ، القاهرة : مؤسسة دار الشعب ، ١٩٧٥ .
- ٨٠ - مهدى طالب هاشم ، الحركة الإباضية فى المشرق العربى ، نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجرى ، القاهرة : دار الإتحاد العربى للطباعة ، ١٩٨١ .
- ٨١ - نصر بن مزاحم المنقرى ، وقعة صفين ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ، ١٣٨٢ .
- ٨٢ - نصر بن محمد السمرقندى ، خزنة الفقه وعيون المسائل ، تحقيق : د . صلاح الدين الناهى ، بغداد : شركة الطبع والنشر الأهلية ، ١٩٦٥ .
- ٨٣ - د . نظمى لوقا ، عمرو بن العاص ، القاهرة : مكتبة غريب ، ١٩٨٢ .
- ٨٤ - يحيى بن آدم القرشى ، الخراج ، لندن : مطبعة بريل ، ١٨٩٥ .
- ٨٥ - د . يوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥ .
- (د) كتب مترجمة :
- ٨٦ - د . عبد الرزاق السنهورى ، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية ، ترجمة : د . نادية السنهورى ، مراجعة : محمد الشاوى ، القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٩ .
- ٨٧ - مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ، ترجمة : محمد عبد العظيم على ، القاهرة : مكتبة عمار ، د .ت .
- ٨٨ - د . محمد ياسين مظهر صديقى ، الهجمات المفترضة على التاريخ الإسلامى ، ترجمة : د . سمير عبد الحميد إبراهيم ، القاهرة : هجر للطباعة والنشر ، ١٩٨٨ .
- (هـ) دوريات ومقالات منشورة :
- ٨٩ - السيد أحمد حمور ، " الفرعة فى اختيار المجاهدين فى عهد الرسول " ، جامعة الأزهر : حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، العدد السادس ، ١٩٨٨ .
- ٩٠ - د . سليمان درويش ، " مسار الحديث النبوى فى القرن الأول الهجرى " حولية كلية الدعوة الإسلامية ، جامعة الأزهر ، ١٩٨٨ .
- ٩١ - طارق البشرى ، " الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر " ضمن : الحركة الإسلامية ، رؤية مستقبلية ، أوراق فى النقد الذاتى ، الكويت :

تقديم ونشر د . عبد الله النفيس ، ١٩٨٩.

٩٢ - عبد السلام الذهبي " عهد الحديبية في ضوء سورة الفتح " ، حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية ، المنوفية : دار الطباعة المحمدية ، العدد التاسع ، ١٩٨٩ .
٩٣ - د . مريم أحمد الدغستاني ، " قتل المسلم بالذمي وديته " ، مجلة الزهراء ، القاهرة : كلية الدراسات الإسلامية والشريعة ، جامعة الأزهر ، العدد الخامس ، ١٩٨٧ .

٩٤ - د . محمد الفحام ، " مؤامرات اليهود ضد محمد " ، ضمن : د . محمد عمارة (وآخرون) محمد ، نظرة عصرية جديدة ، القاهرة : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ .

(و) رسائل جامعية ودراسات غير منشورة :

٩٥ - سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل ، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية ، نظرة في الواقع العربي المعاصر ، رسالة دكتوراه ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ .

٩٦ - عابدين بن محمد السفيناني ، دار الاسلام ودار الكفر واصل العلاقة بينهما ، رسالة ماجستير ، اشراف د . حسين حامد حسان ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة الملك عبد العزيز ، العربية السعودية ، ١٤٠١ هـ .

٩٧ - عبد العزيز عبد الغنى صقر ، نظرية الجهاد في الاسلام ، رسالة ماجستير ، اشراف : د . حامد ربيع ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية القاهرة ١٩٨٣ .

٩٨ - عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام ، اشراف د . محمد سلام مذكور ، رسالة دكتوراه ، جامعة بغداد ، ١٩٦٣ .

٩٩ - مصطفى منجد ، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الاسلام ، رسالة ماجستير ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ .

١٠٠ - أحمد عبد العزيز المبارك ، " نظام القضاء في الاسلام " ، ضمن القسم الثاني من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ١٩٨٤ .

١٠١ - د . حسين عطوان " ملامح من الشورى في العصر الأموي " ، ضمن بحوث الحضارة الإسلامية ، عمان مؤسسة آل البيت ، د . ت .

١٠٢ - د . زكريا البري ، " اجتهاد الصحابة في عهد الرسول " ، بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٩٨٤ .

- ١٠٣ - د . علي الصوا ، " موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ' عمان : بحوث المجمع الملكي لبحوث الحضارة . ١٩٨٩ .
- ١٠٤ - د . محمد مصطفى الزحيلي ، " الإسلام والذمة " ، ضمن : بحوث المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، عمان ، ١٩٨٩ .
- (ز) معاجم وموسوعات :
- ١٠٥ - إبراهيم مذكور (وآخرون) ، معجم العلوم الإجتماعية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .
- ١٠٦ - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٦ هـ .
- ١٠٧ - أبو الفضل جمال الدين بن منظور ، لسان العرب المحيط ، إعداد وتصنيف : يوسف خياط ، بيروت : دار لسان العرب ، ١٩٥٦ .
- ١٠٨ - ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، المخصص ، بيروت : المكتب التجاري للطباعة الطبع والنشر ، د . ت .
- ١٠٩ - د . حسين مؤنس ، أطلس تاريخ العالم الإسلامي ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٨٧ .
- ١١٠ - عبد الرحمن فهمي محمد ، موسوعة النقود العربية ، القاهرة : مطبعة دار الكتب ، ١٩٦٥ .
- ١١١ - محمد بن علي التهانوي ، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ، تحرير : محمد وجيه عبد الحق ، غلام قادر ، إشراف : د . الويس سبرنجر ، بيروت : شركة خياط للكتب والنشر ، ١٩٦٦ .
- ١١٢ - محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة : دار ومطابع الشعب ، د . ت .

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م. أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصرى، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ / ١٩٩٠ م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزودة)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢ م.
- نحو علم الإنسان الإسلامى، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠ م.
- منظمة المؤتمر الإسلامى، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩ م.
- تراثنا الفكرى، للشيوخ محمد الغزالى، الطبعة الثانية، (منقحة ومزودة) ١٤١٢هـ / ١٩٩١ م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة)، ١٤١٢هـ / ١٩٩١ م.
- إصلاح الفكر الإسلامى، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١ م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥ م، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ / ١٩٩٢ م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة، للشيوخ عبد الغنى عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦ م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف فى الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزودة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف تعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارس مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- الجزء الثانى : منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى : منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكير من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمآزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث ، للأستاذ محمد المبارك ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .
- الأسس الإسلامية للعلم ، (مترجماً عن الإنجليزية) ، للدكتور محمد معين صديقى ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى ، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .
- صياغة العلوم صياغة إسلامية ، للدكتور اسماعيل الفاروقى ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، للدكتور زغلول راغب النجار ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ، للأستاذ أحمد الريسونى ، الطبعة الأولى ، دار الأمان - المغرب ، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م ، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- الخطاب العربى المعاصر : قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧) ، للأستاذ فادى إسماعيل ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية ، للأستاذ محمد محمد إميزان ، الطبعة الثانية ، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .
- المقاصد العامة للشريعة : للدكتور يوسف العالم ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .
- التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى ، للأستاذ نصر محمد عارف ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م .

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم ، للأستاذ محى الدين عطية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .
- الفكر التربوى الإسلامى ، للأستاذ محى الدين عطية ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى ، للأستاذ محى الدين عطية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة ، للأستاذ محى الدين عطية ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م .

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

في شمال أمريكا :

المكتب العربى المتحد

United Arab Bureau

P.O Box 4059

Alexandria, VA 22303, U.S.A.

Tel: (703) 329-6333

Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامى

Islamic Book Service

10900 W. Washington St.

Indianapolis, IN 46231 U.A.S.

Tel: (317) 839-9248

Fax: (317) 839-2511

في أوروبا :

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Foundation

Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane

Markfield, Leicestershire LE15 8RN, U.K.

Tel: (44-530) 244-944 / 45

Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامى

Muslim Information Services

233 Seven Sister Rd.

London N4 2DA, U.K.

Tel: (44-71) 272-5170

Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامى

ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٢٤

تليفون : 1-465-0818 (966)

فاكس : 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان

تليفون : 6-639992 (962)

فاكس : 6-611420 (962)

لبنان :

المكتب العربى المتحد

ص.ب : 135888 بيروت

تليفون : 807779

تيلكس : LE 21665

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع

لهزقة المأمونية

الرباط

تليفون : 723276 (212-7)

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع

٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة

تليفون : 3913688 (202)

فاكس : 340-9520 (202)

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.

P.O. Box 9725 Jamia Nager

New Delhi 100 025 India

Tel: (91-11) 630-989

Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس
عشر الهجري (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
 - عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
 - دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
 - توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

مفتاح الوعي بـ " الذات " والتفاعل السوى مع " الآخر " من موقع " الفاعل " وليس " المفعول به " وهو الوعي بالتاريخ الصحيح واستخلاص العبرة منه على نحو يسمح بالتواصل ، وتوظيف الماضي فى خدمة الحاضر والمستقبل ، وليس العكس . ويقتضى إنجاز هذه الغاية أن يكون لدينا معياراً مستقيماً إلى جانب تأصيل لواقع تاريخنا مع إزاحة مالحق به من تشويه عارض أو مقصود .

ومن ثم تأتى هذه الدراسة التى تقدم تأصيلاً للدور السياسى المعيارى استناداً إلى القرآن الكريم والسنة الصحيحة فحسب ، وتجلي الدور السياسى الفعلى للصحابة من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى وفاة عبد الله بن الزبير عام ٧٣ هـ . وتتخذ من التاريخ اللاحق لعهد الصحابة حتى الآن مختبراً لبيان مدى محورية هذا الدور ومصداقيته والحاجة الماسة إليه واستخلاص العبرة منه واستشراف المستقبل . وترسم هذه الدراسة معالم المنظومة السياسية داخل دار الإسلام وخارجها فى ظل كل الاحتمالات .

ويعالج الباب الأول التوافق فى تنصيب الائمة وإنهاء خدمتهم ، ومعالم صيغة التكافل بين الحاكم والمحكوم و الدولة و المجتمع وصيغة تحاشى الانحرافات غير المسلحة ومعالجتها .

ويلقى الباب الثانى الضوء على صيغة معالجة الانحرافات المسلحة فى دار الإسلام بدءاً بحروب الردة ومروراً بالجمل وصفين والنهروان و انتهاءً بالحررة ، و معالم صيغة التوافق السياسى فى العلاقات الدولية لدار الإسلام .